

CRITIQUE

DES

Eléments Fondamentaux de la Doctrine Kantienne

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

NAUM LUBNICKI

Dipl. à l'Université L. de Pol.

Ang. Sec. Assist. de l'Inst. Psych. à Varsovie

« Puisque... nous ne saisissons les choses que sous forme d'images, c'est en fonction d'images, et d'images seulement, que nous devons poser le problème. »

(BERGSON. Matière et Mémoire, p. 11).

« Sir W. Hamilton always seems to suppose that the imaginary sceptic, who doubts the validity of thought altogether, is obliged to claim a greater validity for his subversive thoughts than he allows to the thoughts they subvert. But it is enough for him to claim the same validity, so that all opinions are thrown into equal uncertainty ».

(JOHN STUART MILL, An examination of Sir William Hamilton's philosophy, London 1865, p. 420).

PARIS

Imprimerie

LES PRESSES MODERNES

45, rue de Maubeuge, 45

CRITIQUE

DES

Eléments Fondamentaux de la Doctrine Kantienne

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

NAUM LUBNICKI

Dipl. à l'Université L. de Pol.

Anc. Sec. Assist. de l'Inst. Psych. à Varsovie

« Puisque... nous ne saisissons les choses que sous forme d'images, c'est en fonction d'images, et d'images seulement, que nous devons poser le problème. »

(BERGSON, *Matière et Mémoire*, p. 11).

« Sir W. Hamilton always seems to suppose that the imaginary sceptic, who doubts the validity of thought altogether, is obliged to claim a greater validity for his subversive thoughts than he allows to the thoughts they subvert. But it is enough for him to claim the same validity, so that all opinions are thrown into equal uncertainty ».

(JOHN STUART MILL, *An examination of Sir William Hamilton's philosophy*, London 1865, p. 420).

PARIS

Imprimerie

LES PRESSES MODERNES

45, rue de Maubeuge, 45



AVANT-PROPOS

1. — Tout livre nécessite une justification, et plus que tout autre un livre qui traite un sujet si souvent fouillé par des philosophes notoires, qu'il paraît actuellement devoir appartenir plus à l'histoire qu'à la critique philosophique. Notre tâche, dans cet avant-propos, sera donc de démontrer la vitalité des problèmes soulevés par Kant et résolus par lui d'une certaine manière, leur influence énorme sur la philosophie française contemporaine où chaque philosophe détermine nettement son attitude à l'égard de Kant, et enfin de définir en quelques mots pourquoi les critiques antérieures de la théorie kantienne sont insuffisantes et en quoi consiste notre point de vue.

2. — Aussitôt avant la période contemporaine de la philosophie française (1), nous trouvons une grande école philosophique issue de Kant (2), le néocriticisme, dont le maître est Ch. Renouvier. Voici ce que dit Renouvier lui-même de l'influence kantienne : « Les thèses

(1) C'est-à-dire avant l'année 1890 (v. Parodi, *la Philosophie contemporaine en France*, Paris 1919, p. 33).

(2) Cf. Théodore Ruyssen, *Kant*, Paris 1900, p. 363.

de la *Critique de la raison pure* ont fait partie des principes adoptés par le criticisme français dès son origine et nous ne nous en sommes jamais écarté d'une façon grave, mais seulement dans quelques interprétations ou déductions (1). » « ...Renouvier, écrit M. Milhaud, reste dans la tradition philosophique et particulièrement dans la tradition kantienne, et l'on peut dire que son phénoménisme dérive en ligne droite de la *Critique de la raison pure*... ; l'esprit de ce phénoménisme c'est celui même de Kant. Le noumène de Kant, c'est exactement la substance inconnaissable et inaccessible de Renouvier... » « ...en dehors du noumène, Kant a expliqué la réalité et l'objectivité de la connaissance scientifique, il a expliqué les choses et les êtres, par la permanence, la constance des lois qui relient entre elles toutes les manifestations phénoménales et c'est là, en somme, l'idée essentielle de Renouvier... », etc. (2)

Ainsi la période qui précéda celle de la philosophie contemporaine française aboutit à un système étroitement soumis à l'influence de la méthode kantienne. Mais allons plus loin. Si dans l'autre période le courant de

(1) Ch. Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, Paris 1906, p. 3 ; Cf. Renouvier, *Essai de critique générale. Premier essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, Paris 1912, I, p. XV : « J'avoue donc nettement que je continue Kant. »

(2) G. Milhaud, *La philosophie de Charles Renouvier*, Paris 1927, p. 69-70 ; Cf. aussi Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, p. 31.

l'influence kantienne semble moins apparent, il n'en est pas moins vigoureux et continu. « A vrai dire, écrit M. D. Parodi, la plus importante action de la pensée étrangère est celle qu'ont exercée, à distance de temps, les grands systèmes classiques de l'Allemagne, celle de Kant avant tout (1)... »

Si nous envisageons d'abord la philosophie qui s'est formée la première, celle de Boutroux, nous remarquons qu'elle se rapproche visiblement, dans une certaine mesure, du kantisme. En effet, déjà dans sa fameuse thèse pour le doctorat, soutenue en 1874, *De la Contingence des lois de la nature*, nous relevons les phrases suivantes : « La conscience n'est pas un phénomène, une propriété, une fonction même : c'est un acte..., une sorte de moule vivant où viennent les phénomènes... » « La conscience est un principe d'une élaboration (2). » Elle « est toujours l'acte par lequel une multiplicité et une diversité d'états sont rattachés à un moi et à un seul, l'appropriation des phénomènes à un sujet permanent. Ce qui varie, c'est la clarté de la perception, ce n'est pas l'unité du moi ». On le voit bien, l'idée de la conscience spontanée, comme celle du principe de liaison, l'idée purement kantienne s'y manifeste assez

(1) Parodi, *op. cit.*, p. 20-21.

(2) E. Boutroux, *Contingence des lois*, Paris 1921, p. 102.

expressément. Mais cette idée se révèle d'une manière beaucoup plus nette dans le développement ultérieur de sa philosophie. « L'esprit, dit-il, dans son cours professé à la Sorbonne en 1896-1897, lie... les concepts... entre eux imposant cette liaison comme nécessaire... Il y a là une véritable action de l'esprit, une action originale... (1) » Et un peu plus haut : « Ces idées mêmes d'universalité et de nécessité dépassent l'expérience : l'idée que quelque chose existe nécessairement ne peut venir de l'expérience, qui ne nous présente rien que de variable. Il y a là une forme, à tout le moins, qui doit venir de l'esprit (2). » Cette pensée, nul ne l'ignore, est le principe de toute la doctrine transcendante de Kant. D'ailleurs Boutroux lui-même le dit bien : « Nous nous rapprochons ainsi du sens kantien. Les principes mathématiques supposent des actions de l'esprit déterminées par sa nature même, des *actions* et non pas seulement des impressions émanantes (*sic*) des choses données (3). » « Les principes des sciences sont... des *productions* de notre esprit. Ce qu'il y a d'*a priori*, c'est un *travail* accompli d'une façon originale par l'esprit lui-même. Les choses ne fournissent que l'occasion, non l'exemple et le modèle de ce travail. Voilà ce que nous retenons de la doctrine kantienne (4). »

(1) E. Boutroux, *La philosophie de Kant*, Paris 1926, p. 26.

(2) *Ibid*, p. 25.

(3) *Ibid*, p. 28.

(4) *Ibid*, p. 29.

Mais « retenir » cela signifie conserver l'essentiel de la philosophie de Kant, à savoir son apriorisme.

Mais passons au plus éminent philosophe de notre époque, à M. Bergson, et nous verrons chez lui un phénomène bien paradoxal. Ce philosophe, le maître incontesté du courant antiintellectualiste, subit, en dépit de toute attente, l'influence puissante de la doctrine kantienne. Cette influence s'exprime avant tout dans un dualisme complet et, à certains égards, plus extrême que celui de Kant. Considérons d'abord le dualisme de la forme et de la matière, dualisme qui ne répond peut-être pas rigoureusement au sens kantien, mais qui, certainement, s'en rapproche considérablement. « On trouve, écrit M. Bergson, entre l'intelligence et l'instinct une différence essentielle (1). » « ...L'intelligence et l'instinct impliquent deux espèces de connaissances radicalement différentes (2). » L'intelligence est « la connaissance des rapports » ; l'instinct est « la connaissance des choses » (3). « L'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance d'une forme ; l'instinct implique celle d'une matière (4). » On le voit, M. Bergson ne méconnaît pas l'intelligence comme on l'admet souvent (5). « La raison, dit M. Le Roy, exposant la pensée

(1) Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 1921, p. 152.

(2) *Ibid.*, p. 155.

(3) *Ibid.*, p. 161.

(4) *Ibid.*, p. 161.

(5) Cf. l'article de M. Jacques Chevalier in *Les nouvelles Littéraires* du 15 décembre 1928.

bergsonnienne, est exigence d'unité : c'est pourquoi elle se manifeste comme faculté de synthèse et pourquoi son acte essentiel se présente comme aperception du rapport. Elle est activité unificatrice (1)... » Mais c'est exactement la pensée kantienne. — M. Bergson voit clairement son rapprochement à la philosophie de Kant : « Ce qui domine toute cette théorie, c'est la distinction très nette entre la matière de la connaissance et sa forme, entre l'homogène et l'hétérogène (2)... » Ce dualisme se lie à un autre, plus profond, celui de la conscience (ou de la vie) et de la matière (3). Dans l'introduction de *Matière et mémoire*, M. Bergson l'avoue lui-même : « Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière... Il est donc nettement dualiste (4). » Et, dans le cours de son ouvrage, l'auteur tâche d'accentuer à toute occasion cette position dualiste (5). Celle-ci résulte chronologiquement chez M. Bergson de l'opposition de l'extensif à l'intensif ou si l'on veut, de l'inétendu à l'étendu. « Il n'y a rien de commun... entre les grandeurs superposables telles que des amplitudes de vibration par exem-

(1) Le Roy, *Une philosophie nouvelle*. Henri Bergson, Paris 1914, p. 197 ; Cf. aussi p. 195.

(2) H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1921, p. 180.

(3) *L'évolution créatrice*, p. 194, 271-273, 276.

(4) Bergson, *op. cit.*, p. 1.

(5) V. *Matière et Mémoire*, Paris 1921, p. 60, 65, 68, 151-152, 198, 267, 269.

ple, et des sensations qui n'occupent point d'espace (1). » Et plus loin : « Il n'y a pas de point de contact entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité (2). » Dans *Matière et Mémoire*, M. Bergson reconnaît aux sensations l'étendue et la localisation, mais il y transporte le dualisme sur le rapport du souvenir à la sensation. « La sensation est, par essence, extensive et localisée. Le souvenir pur, étant inextensif, ne participe de la sensation en aucune manière (3). » Aussi la doctrine de M. Bergson de la « durée pure » (4), de la « qualité pure » (5), etc., dénote-t-elle encore un dualisme plus extrême que celui de Kant. Cependant nous trouvons ce dualisme assez bien exprimé chez Kant, par exemple dans la troisième section de l'*Analytique Transcendantale* (6). Et M. Bergson le note lui-même : « Kant séparerait nettement le temps de l'espace, l'extensif de l'intensif et, comme nous dirions aujourd'hui, la conscience de la perception extérieure (7)... » L'opposition de l'extension à l'intensité, écrit M. G. Milhaud », se retrouva toujours dans la pensée de Kant », jusqu'à la fin de sa vie (8).

(1) *Essai sur les données immédiates*, p. 24.

(2) *Ibid.*, p. 52.

(3) *Matière et Mémoire*, p. 151, 152.

(4) Cf. *Essai sur les données immédiates*, p. 54, 59, 179.

(5) *Ibid.*, p. 58, 104.

(6) E. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction française de J. Barni, Paris 1869, I, p. 217-236.

(7) *Essai*, p. 171.

(8) *La connaissance mathématique in Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904, p. 390.

Pour Kant, comme pour M. Bergson, « les phénomènes psychiques ne sont donnés que dans le temps et nullement dans l'espace (1). » « Les choses qui sont dans l'espace, forme extérieure, dit M. Boutroux dans son exposé de la pensée kantienne, ne peuvent entrer dans mon esprit qu'en traversant le temps, forme intérieure (2). » On voit quelle valeur exclusive Kant attribue au temps par ce fait que le schème n'est pas, pour lui, dans l'espace, mais seulement dans le temps. M. Bergson admet la conception kantienne du temps, mais avec certaines réserves : « L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène. » « Ainsi la distinction même qu'il a établie entre l'espace et le temps, revient au fond à confondre le temps avec l'espace. » « Il jugea la conscience incapable d'apercevoir les faits psychologiques autrement que par juxtaposition, oubliant qu'un milieu où ces faits se juxtaposent et se distinguent les uns des autres, est nécessairement espace et non plus durée. Par là il fut conduit à croire que les mêmes états sont susceptibles de se reproduire dans les profondeurs de la conscience, comme les mêmes phénomènes physiques dans l'espace : c'est du moins ce qu'il admit implicitement quand il attribua

(1) Boutroux, *La Philosophie de Kant*, p. 172.

(2) *Ibid*, p. 52.

aux rapports de causalité le même sens et le même rôle dans le monde interne que dans le monde extérieur (1). » La distinction de l'extérieur et de l'intérieur, dernière distinction radicale dans la théorie de la connaissance de M. Bergson, coïncide avec celle de l'extensif et de l'intensif : « ...la grandeur, en dehors de vous, n'est jamais intensive, l'intensité en dedans de vous n'est jamais grandeur (2). » Toute cette série d'oppositions s'est formée, comme nous l'avons vu, sous l'influence indubitable de Kant. Mais, il y a plus : M. Bergson emprunte à Kant, même son apriorisme à l'égard de l'espace. « Ce que *l'Esthétique Transcendantale* nous paraît avoir établi d'une manière définitive, c'est que l'étendue n'est pas un attribut matériel comparable aux autres. » « ...Elle a ceci de remarquable que l'esprit, spéculant sur elle avec ses seules forces, y découpe *a priori* des figures dont il déterminera *a priori* les propriétés... » « Voilà le fait. Kant l'a mis en pleine lumière (3). » « Il ne semble pas, d'ailleurs, que la solution donnée par Kant ait été sérieusement contestée depuis ce philosophe (4)... » « ...Des sensations inextensives resteront ce qu'elles sont, sensations inextensives, si rien ne s'y ajoute. Pour que l'espace naisse de leur

(1) *Essai sur les d. imm.*, p. 178-179.

(2) *Ibid*, p. 173.

(3) *L'évolution créatrice*, p. 222.

(4) *Essai*, p. 70.

coexistence, il faut un acte de l'esprit qui les embrasse toutes à la fois et les juxtapose ; cet acte *sui generis* rassemble assez à ce que Kant appelait une forme *a priori* de la sensibilité... » « ...Il consiste... dans l'intuition... d'un milieu homogène (1)... », etc. — Nous avons vu plus haut que la valeur du temps est égale pour Kant et pour M. Bergson, bien qu'il y ait des différences dans leur conception de cette « intuition pure ». Nous ne poursuivons pas plus loin l'examen de l'influence de Kant sur M. Bergson. Ce que nous avons dit jusqu'à présent nous paraît suffisant pour fonder notre thèse. Nous ne pouvons pas ici montrer cette influence sur la philosophie contemporaine en France dans toute son étendue, sans dépasser la tâche de cet avant-propos. Nous la montrerons simplement encore par quelques brefs exemples. M. Evellin (2) construit sa doctrine de la Raison pure et de l'Inconditionné sous l'immédiate influence de la *Critique* kantienne. M. Lalande (3) explique, d'une manière tout-à-fait kantienne, « la rigoureuse justesse des vérités mathématiques » par le « caractère *a priori* du temps et de l'espace ». Le principe causal est pour M. Meyerson *a priori* sous l'influence indubitable de Kant (4). M. Lachelier prend la théorie de Kant

(1) *Ibid.*, p. 72-74.

(2) *La raison pure et les antinomies*, p. I-IV, 296-313.

(3) *Lectures sur la philosophie des sciences*, 7^e édition, Paris, p. 358.

(4) Cf. *Identité et réalité*, Paris 1926, p. 161.

comme point de départ pour établir « le fondement de l'induction » (1). « Les concepts empiriques, écrit-il, ont pour contenu un schème » au sens kantien (2). M. Poincaré considère l'intuition fondamentale qui nous donne le raisonnement par récurrence comme « le véritable type du jugement synthétique *a priori*... (3) » Pour M. Dunan, « les concepts *a priori* sont... les seuls rigoureux » (4). M. L. Couturat écrit qu'il « prétend ne retenir du kantisme que l'idée générale de principes mathématiques *a priori* et... pense pouvoir se contenter de principes issus du seul entendement ». Il « espère ramener... les postulats à des concepts purement intellectuels... nécessaires... fondés sur la raison » (5). Ainsi, bien que s'opposant à Kant, M. Couturat évolue toujours dans son domaine et sous son influence indubitable. Cette nécessité d'opposer sa position propre à celle de Kant, prouvant la valeur et la portée de cette dernière, parcourt toute la philosophie contemporaine. Chaque philosophe, avant de développer son système propre, détermine sa position vis-à-vis de Kant. Ainsi, M. Berg-

(1) V. E. Boutroux, *La philosophie de Kant*, p. 98.

(2) A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1926, I, p. 118 (note).

(3) *Sur la nature du raisonnement mathématique* in *La science et l'hypothèse*, Paris 1927, p. 23-24.

(4) A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1926, I, p. 118.

(5) V. E. Boutroux, *La philosophie de Kant*, p. 66-67.

son, pour commencer par le plus éminent, consacre presque toute la *Conclusion* de *l'Essai sur les données immédiates* à la considération de la théorie de Kant (1). Dans le *Bulletin de la Société française de philosophie* (2), il esquisse même, en quelques mots, une critique générale de la méthode kantienne. De même M. E. Meyerson, tout en reconnaissant l'*a priori* kantien, s'oppose à lui dans sa conception de la « chose en soi ». On peut, selon lui, par une approximation toujours croissante, pénétrer dans les « choses en soi » (3).

On pourrait multiplier les exemples à l'infini. Mais bornons-nous à ceux-ci. Un fait nous paraît certain comme résultat de tout ce qui précède : l'influence de Kant est énorme dans la philosophie contemporaine en France. Elle constitue le fondement, ou la majeure partie du fondement, de la plupart des systèmes philosophiques d'aujourd'hui, non seulement en France, mais encore dans d'autres pays, et avant tout en Allemagne, où le néokantisme et le phénoménologisme sont rigoureusement issus de Kant. Celui-ci prédisait donc avec juste raison « que les philosophes de l'avenir, même s'ils professaient des idées différentes des siennes,

(1) Cf. aussi E. Le Roy, *Bergson*, p. 189-200.

(2) Séance du 2/V/1901.

(3) A. Metz, *Une nouvelle philosophie des sciences. Le causalisme de M. Emile Meyerson*, Paris 1928, p. 205.

seraient obligés de tenir compte de son système et de le discuter avant d'aller plus loin » (1).

3. — Ainsi les problèmes de la philosophie kantienne sont tout d'actualité. Mais, par là, nous n'avons justifié qu'en partie notre ouvrage. Il s'agit de savoir si la critique de ces problèmes est vraiment une critique *nouvelle*, si elle est nécessaire et si elle évite bien de reprendre à son compte ce que tant d'autres ont déjà dit en la matière. L'importance de la question apparaît encore avec un plus grand relief quand on songe que la critique de la philosophie kantienne pourrait à elle seule constituer une bibliothèque (2) et que, par conséquent, aucun livre nouveau sur cette question ne peut se dispenser de démontrer sa nouveauté véritable.

En quoi consiste donc la nouveauté de cette critique et en quoi diffère-t-elle des autres ? C'est précisément ce que nous voulons exposer en quelques mots.

Jusqu'ici la plupart des critiques de Kant procédaient du point de vue logique ou transcendantal, c'est-à-dire qu'elles se basaient elles-mêmes sur les postulats fondamentaux de la doctrine kantienne. Ni Kant, ni ses disciples, même les plus lointains, n'ont ainsi compris la tâche qui incombait à la psychologie dans la résolution

(1) V. Metz, *Ibid*, p. 200-201.

(2) V. p. ex. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, 1881, I, p. 14-25.

des problèmes de la connaissance. Ils se sont efforcés de résoudre ces problèmes avec les moyens dont disposent la logique et la philosophie abstraite, et aucun d'eux n'a pu, en conséquence, sortir du cercle vicieux que nous aurons maintes fois, dans cet ouvrage, l'occasion de constater, et dans lequel l'ancienne métaphysique et, avant elle, l'antique théologie, s'étaient déjà débattues en vain.

D'autre part, s'il apparaît des critiques partant du point de vue psychologique, celle par exemple de Fries, de Herbart, de Nelson et des autres, elles sont à leur tour insuffisantes, car elles se basent en partie sur des observations psychologiquement fausses : elles admettent toutes une hétérogénéité radicale de divers éléments psychiques.

Nous nous efforcerons d'éviter ces deux vices cardinaux et nous essayerons d'examiner critiquement la doctrine de Kant au point de vue strictement sensualiste, au point de vue de la théorie de l'image qui sera, en traits généraux, exposée dans l'*Introduction*. Nous verrons ensuite ce qui peut rester de la doctrine kantienne (1).

(1) Les citations de la *Critique de la raison pure* sont tirées de la traduction française par J. Barni (Paris 1869) ; pour les citations des *Prolégomènes* nous nous servons de l'édition de Leipzig (1888) ; tous les autres ouvrages de Kant sont cités d'après l'édition de Berlin (1902 et suiv.), *Kants Gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (v. la *Bibliographie* à la fin de cet ouvrage).

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

1. — Quelles sont les choses que nous connaissons, dont nous parlons, que nous soumettons à des analyses ou à des synthèses ? (1) Que ces choses soient « nous », c'est-à-dire les complexes de notions, de sentiments, de volitions, ou bien des corps, des animaux, des peuples, etc..., ce sont des *représentations*, et c'est presque une tautologie que cette affirmation, car les *choses* qui ne sont pas représentations, ne peuvent pas « nous » occuper. Les choses, en tant que représentations, sont nommées encore des *faits*, des *phénomènes* (2) ou des « *images* » au sens

(1) Cf. Renouvier, *Logique*, I, p. 5 et suiv.

(2) Dans le cours de la critique kantienne, nous nous servirons du terme « phénomène » comme d'équivalent des termes « image » et « fait », dont le sens va être exposé. Le mot « phénomène », *Erscheinung*, est le terme le moins heureux parmi tous ces synonymes que nous venons d'indiquer : il suppose déjà quelque chose qui « *erscheint* » ; il cache donc en lui, une prémisse ; il suggère l'illusion de l'existence de son corrélatif et par là entrave l'examen ; mais nous sommes obligé de l'employer puisque, en discutant la doctrine de Kant, nous ne pouvons pas ne pas reprendre sa terminologie. Gardons nous en tout cas d'opposer le mot « phénomène » aux mots « réalité », « noumène », « chose » ; substituons lui toujours le mot moins équivoque « image ». (Cf. Renouvier, *Logique*, I, p. 60-62.)

bergsonien. M. Bergson a parfaitement établi le caractère, pour ainsi dire, objectif des représentations, chose qui n'avait jamais été faite avant lui avec une force semblable. « ...Par « image » nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose... » « Cette conception est tout simplement celle du sens commun. On étonnerait beaucoup un homme étranger aux spéculations philosophiques en lui disant que l'objet qu'il a devant lui, qu'il voit et qu'il touche, n'existe que dans son esprit et pour son esprit comme le voulait Berkeley. Notre interlocuteur soutiendrait toujours que l'objet existe indépendamment » de lui « qui le perçoit. Mais, d'autre part, nous étonnerions autant cet interlocuteur en lui disant que l'objet est tout différent de ce que l'on aperçoit, qu'il n'a ni la couleur que l'œil lui prête, ni la résistance que la main y trouve. Cette couleur et cette résistance sont, pour lui, dans l'objet : ce ne sont pas des états de notre esprit, ce sont les éléments constitutifs d'une existence indépendante de la nôtre. Donc, pour le sens commun, l'objet existe en lui-même et, d'autre part, l'objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons : c'est une image, mais une image en soi (1). »

(1) Bergson, *Matière et mémoire*, p. I-II.

Voilà psychologiquement le seul vrai caractère de la représentation prise dans son sens le plus général lequel comprend aussi bien les perceptions, que les représentations au sens étroit de ce mot. En effet, nous ne voyons pas, comme Hume (1), Taine (2), Ebbinghaus (3) et M. Lossky (4), une différence radicale entre les unes et les autres, pas plus que nous ne trouvons nulle part dans la conscience de phénomènes autres que les images. Le concept n'est autre chose qu'un ensemble d'images, ainsi que l'a remarquablement exposé H. Taine (5) : « Nous n'avons pas d'idées générales à proprement parler... ce que nous appelons une idée générale, une vue d'ensemble, n'est qu'un nom, non pas le simple son ou l'assemblage de lettres, mais ce son et ces lettres doués, lorsque nous les apercevons ou imaginons, d'une propriété double, la propriété d'éveiller en nous les images des individus qui appartiennent à une certaine classe et de ces individus seulement, et la propriété de renaître toutes les fois qu'un individu de cette même classe se présente à notre mémoire ou à notre expérience (6). » Les noms

(1) D. Hume, *Œuvres philosophiques choisies* (traduction française par M. David), Paris 1912, p. 16.

(2) *De l'intelligence*, Paris 1906, I, livre II.

(3) *Grundzüge der Psychologie*, I, p. 523 et suiv. ; p. 539.

(4) *Etablissement de l'intuitivisme, Théorie de la connaissance propédeutique*, Saint-Petersbourg 1908, p. 62 (en russe).

(5) *De l'intelligence*, I, livre I ; Cf. Berkeley, *Les principes de la connaissance humaine* (traduction française de Ch. Renouvier), Paris 1920, *Introduction*.

(6) *De l'intelligence*, p. 42, 43.

qui expriment les qualités générales « sont eux-mêmes des petites expériences, de la vue, de l'ouïe, des muscles vocaux, ou les images intérieures, c'est-à-dire la résurrection plus ou moins nette de ces expériences » (1). On le voit, le nominalisme de Taine est pris dans le sens le plus large. Ce n'est pas seulement le nom qui exprime l'idée générale et se substitue à elle, mais c'est un ensemble d'images diverses dont la richesse est inépuisable. D'ailleurs le nom lui-même n'est pas quelque chose de rigide, il est le terme d'une longue évolution, il est le « reste desséché du petit drame symbolique et de la mimique vivante par laquelle les premiers inventeurs, véritables artistes, traduisaient leurs impressions » (2). Ainsi le concept (l'idée générale), comme la représentation (au sens strict du mot), ou bien comme la perception — se résolvent en images. Mais ce caractère « imaginaire » — s'il est permis d'employer ce néologisme emprunté à l'histoire de l'art — n'est pas uniquement le propre des phénomènes intellectuels, constituant une des trois grandes classes de phénomènes traditionnellement considérées dans la division de la psychologie ancienne (3). Dans le domaine des sentiments et des volitions,

(1) *Ibid*, p. 45.

(2) *Ibid*, p. 42.

(3) « La psychologie moderne nous montre que la séparation électorique et scolaire entre les facultés est toute superficielle : tout état de conscience est à la fois sentiments, connaissance et action. » (D. Parodi, *La philos. contemp. en France*, p. 41.)

nous ne trouvons encore rien de plus que les images, comme l'ont montré dans une fine analyse E. Mach (1), Ch. Richet (2), T. Ribot (3) et l'école psychophysiologique, et W. James (4) avant tout autre. Pendant la dernière décade du siècle passé ont paru beaucoup d'ouvrages refusant à juste raison au sentiment esthétique le caractère spécifique et le ramenant au rang d'images. Ainsi, MM. Charles Féré (5), Charles-Henry (6), Léon Arnoult (7) et beaucoup d'autres ont démontré que la jouissance esthétique est rattachée immédiatement à l'excitation et ne relève qu'en second lieu des images intellectuelles, des associations mentales, dérivées et plus complexes. Vernon Lee (Miss Paget) et Amstruther Thomson (8), s'appuyant sur la thèse de Lange et de James, estiment, et justifient par des observations délicates, que les états subjectifs peuvent être réduits à des modifications d'équilibre physiologique, accélération ou ralentissement des fonctions circulatoire, respira-

(1) *Analyse der Empfindungen*, Jena 1922, p. 17 ; *Erkenntnis und Irrtum, Skizze zur Psychologie der Forschung*, Leipzig 1905, p. 20.

(2) *Essai de psychologie générale*, Paris 1887, p. 148-149.

(3) *La psychologie des sentiments*, Paris 1896, chap. VII, p. 92-113.

(4) *Précis de psychologie*, chap. XXIV, spéc. p. 499 et suiv.

(5) *Sensation et mouvement*, Paris 1900, p. 67-68.

(6) V. divers articles de cet auteur, dispersés dans la *Revue philosophique*.

(7) *Traité d'esthétique visuelle et transcendantale*, Paris 1897, partie I, ch. V ; partie IV, chap. III.

(8) *Beauty and Ugliness in Contemporary Review* (V. compte rendu in *Revue philos.*, déc. 1897).

toire, etc... Bref, concluent-ils, la fonction esthétique est la fonction qui règle la *perception* de la forme, et le sentiment esthétique n'est qu'une sensation. Naturellement, il serait excessif de soutenir que ce que nous appelons sentiments n'est autre chose qu'un complexe de sensations organiques. Les sentiments contiennent de nombreuses associations supérieures qui colorent vigoureusement tout leur contenu ; mais la sensation en est toujours l'origine et l'image le seul contenu. — Si nous passons maintenant à la dernière classe de phénomènes, aux phénomènes de la volonté, nous verrons que ceux-ci se ramènent également aux images tout comme les précédents. Ebbinghaus, dans ses *Gr. d. Psych.* (1), arrive à cette conclusion qu'il n'existe pas un acte spécifique de la volonté ou du désir, mais des combinaisons d'images sensitives, représentatives, etc. La même pensée se rencontre chez Paulhan, pour qui la volonté est « la représentation prépondérante, presque exclusive d'un acte, représentation accompagnée d'une tendance prépondérante à accomplir cet acte » (2). Et c'est chez H. Münsterberg que cette conception *imaginiste* est le plus fermement exprimée : « La volonté elle-même ne consiste en rien de plus qu'en perception de l'effet

(1) I, p. 168.

(2) Fr. Paulhan, *Physiologie de l'esprit*, Paris 1880, p. 105 et suiv.

obtenu par le mouvement propre du corps. Cette perception est accompagnée souvent de sensations de tension des muscles de la tête associées à elle, et elle est précédée par la représentation de cet effet (1)... » De même, selon Ziehen (2), la volonté se réduit à des représentations et à des tons sentimentaux. Bain, James et Mach ramènent pareillement la volonté aux tendances motrices, aux représentations de mouvements, d'intensité, etc. Nous voyons ainsi que la vie psychique se présente d'une manière homogène malgré toute la richesse inépuisable de sa nature.

2. — Cette grande vérité a été déjà devinée d'une manière géniale par Condillac, mais depuis plus de cent ans elle demeurerait inerte, ensevelie et comme morte, faute de preuves suffisantes pour la ranimer. A présent, ces preuves sont à notre disposition et elles ont en partie corrigé la pensée de Condillac. « Il n'y a pas de sensations isolées (3). » « C'est seulement pour la commodité de l'étude que nous séparons nos événements les uns des autres ; ils forment effectivement une trame continue où notre regard délimite des tranches (4). Nous trouvons chez M. Bergson (5) une phrase à peu près

(1) *Die Willenshandlung*, 1888, p. 96 ; v. aussi p. 62, 110.

(2) *Leitfaden der physiologischen Psychologie in 15 Vorlesungen*, Jena 1908, p. 269 et suiv.

(3) Taine, *De l'intelligence*, I, p. 142.

(4) *Ibid*, p. 344.

(5) *Evolution créatrice*, p. 11.

identique à la précédente, qui exprime admirablement ce phénomène de la discontinuité : « Mille incidents surgissent qui semblent trancher sur ce qui les précède, ne point se rattacher à ce qui les suit. Mais la discontinuité de leurs apparitions se détache sur la continuité d'un fond où ils se dessinent et auquel ils doivent les intervalles mêmes qui les séparent. Chacun d'eux n'est que le point mieux éclairé d'une zone mouvante qui comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes enfin à un moment donné. C'est cette zone entière qui constitue en réalité notre état (1). » Il en résulte que nous n'avons jamais une donnée vraiment simple, *réellement* séparée des autres, même dans l'acte le plus abstrait, mais que la vie psychique est « tout entière dans un seul d'entre... les faits de conscience... (2) » C'est le fameux « principe d'immanence » de M. Le Roy (3), la vérité que la philosophie moderne proclame chaque jour avec plus de force. Ce principe est cependant lié à un autre qui résulte pareillement d'une attentive et profonde observation psychologique, et d'après lequel il nous n'est donné jamais que le présent. « *Je suis prisonnier de mon présent*, écrit très juste M. J. Durand Doat (4). Et une heure, un jour, un an, un

(1) *Ibid*, p. 3.

(2) Bergson, *Essai sur les données immed.*, p. 127 ; v. aussi *Matière et mémoire*, p. 181.

(3) *Dogme et Critique*, Paris 1907, p. 9.

(4) *Essai sur l'étendue*, Paris 1928, p. 151-152.

siècle ne sont jamais pour moi que l'impression ou l'idée que j'en ai actuellement. » « Car quel est le moment qui n'est pas mon présent ? »

Ce principe est d'une importance énorme. Sur lui est fondé tout le scepticisme ou relativisme scientifique niant l'intemporalité des idées et des vérités qu'affirment les logicistes de tous les temps, depuis Pythagore et Platon, à travers Kant, jusqu'à ceux de nos jours (1). Nous verrons par la suite, que Kant a cherché, à plusieurs reprises, à violer ces deux principes, bien qu'il ne put pas encore les nommer. Nous verrons aussi que le vice principal de sa doctrine consistait à considérer la vie psychique comme une synthèse d'éléments radicalement différents et comme quelque chose de discontinu.

3. — D'autres raisons motivent encore le relativisme scientifique. Nous employons une certaine méthode M pour procéder d'une manière systématique. Mais précisément le choix de *cette* méthode suppose une méthode antérieure M_{-1} qui assurerait à l'examineur l'efficacité de ses explorations en le conduisant à la conviction que la méthode M est sûre. Mais d'où tenons-nous que la méthode M_{-1} s'impose ? Elle est aussi le résultat d'une conclusion logique donnée par une méthode plus

(1) Cf. Lessevitich, *L'empiriocriticisme, comme seul point de vue scientifique*, Saint-Petersbourg 1909 (en russe), p. 14, 16, 21.

ancienne encore, la méthode M^{-2} , et ainsi de suite, de façon que les investigations de la *première* méthode M_n , qui ne serait pas fondée sur une autre précédente, nous auraient ramenés *ad infinitum* ($n = \infty$). Mais l'infini est une illusion. Il n'existe qu'un fini qui est capable de différer aussi peu qu'on veut de sa limite, mais non de l'atteindre en épuisant l'infini (1). C'est pourquoi on renonce tacitement d'habitude à l'examen de tous les fondements plus profonds d'une œuvre scientifique — qu'elle soit personnelle ou qu'elle appartienne à autrui — pour s'occuper uniquement de la dernière méthode employée et de ses résultats, sans se mettre en peine des prémisses latentes. Un tel procédé est dogmatique, selon le terme de Kant (2), parce qu'il n'examine pas certains fondements ; il les prend à une croyance. Le procédé critique n'arrive pas, dans ses recherches, jusqu'à la *première* méthode (puisque c'est là chose impossible), mais sa tâche consiste à démêler les prémisses d'une œuvre scientifique implicitement posées à sa base. Par exemple (en ce qui concerne le cas présent) nous devons entendre par la prémisses la limitation à la dernière méthode employée sans remonter à son origine et discuter sa valeur.

(1) V. Evellin, *La Raison pure*, p. 8-10, 82-89.

(2) Cf. Kant, *Crit. de la rais. pure*, I, p. 38-39.

Dans les temps modernes on a compris que c'est la méthode qui décide le plus des résultats. Il convient donc de la choisir avec une grande circonspection. Bien entendu, aucune méthode n'est absolue : une exploration critique, même la plus approfondie, des prémisses, n'arrive pas à la *première méthode* qui se trouve *in infinito*. « C'était, écrit L. Liard (1), dans l'antiquité, une question vivement controversée que celle de savoir si la démonstration pouvait remonter à l'infini. Aristote a montré par des arguments sans réplique que, dans la régression des vérités démontrées, il fallait *s'arrêter* quelque part. Une vérité dérive d'une autre vérité ; celle-ci d'une troisième ; cette dernière d'une autre encore, et ainsi de suite ; chacun des termes de cette série a pour garantie le terme antérieur. Or si la série de vérités démontrées remontait à l'infini, la garantie serait infiniment reculée et fuirait toujours devant l'esprit ; il n'y aurait donc pas de démonstration. — Mais la démonstration existe puisque nous nous arrêtons à un certain point et nous posons des *postulats*, des principes relatifs. Ainsi en tête de chaque ordre de vérités il y a des *principes*, c'est-à-dire des vérités de début qui confèrent aux propositions qu'y rattachera la déduction, la certitude scientifique (2). On voit qu'une telle certitude est rela-

(1) *Logique* (VII^e édition), Paris, p. 69.

(2) Cf. *Ibid.*

tive, puisqu'elle repose sur les *postulats*, c'est-à-dire sur les principes indémontrés. La même conclusion doit être tirée en ce qui concerne notre méthode, quelque *critique* qu'elle soit; elle-même est, par convention, indémontrée et conserve le caractère d'un postulat qui est le résultat de l'influence des facteurs divers : de ce que nous dictent les phénomènes dans un moment donné et de l'ensemble de notre expérience passée. C'est pourquoi nous ne pouvons élire que la méthode *relativement* la plus critique, celle qui est la plus conforme à l'état de notre connaissance. Dans cet ouvrage, nous considérerons comme la meilleure méthode critique celle qui consiste : 1° à explorer les éléments des théories scientifiques, non seulement données explicitement, mais aussi leurs prémisses dissimulées, et 2° à accentuer la probabilité partout où nous n'avons pas de certitude même. — « ...S'amuser à la probabilité et à la conjecture... convient à la métaphysique aussi peu qu'à la géométrie », écrit Kant (1). Mais il n'aperçoit pas l'impossibilité de satisfaire à cette exigence de l'absolu. Nous verrons cependant que, si nous refusons de tenir compte de la probabilité, nous ne saurions avancer même d'un pas dans l'exploration (2). Chaque système philosophique, écrit avec juste raison

(1) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Leipzig 1888, p. 158.

(2) Cf. Hume, *Œuvres*, p. 63 et suiv.

M. L. Arréat, est « établi en conformité d'une hypothèse. Nous ne pouvons attendre aujourd'hui, ni jamais peut-être qu'elle rallie assez étroitement tous les phénomènes et s'élève au plus haut degré de la certitude... » (1) Kant est trop exigeant. Il est pourtant certain, que la philosophie doit tâcher de se rendre compte de chaque probabilité admise, bien qu'elle doive borner cette probabilité au *minimum*.

4. — Nous avons reconnu, comme méthode critique, dans la philosophie, celle qui détermine le degré de la probabilité dans chaque théorie — la théorie propre de l'auteur ou celle d'autrui — par l'analyse des prémisses latentes des raisonnements (2). Cependant la méthode exige un objet auquel elle puisse s'appliquer. L'objet primordial, comme point de départ, doit être le plus sûr. Dans ces conditions seulement nous pouvons, en déterminant le caractère de certitude de l'objet, espérer des résultats positifs. Or, cet objet, qui est le point de départ de notre méthode, c'est le phénomène ou l'image. Il ne demande point une démonstration de son existence. Nous ne la mettons jamais en doute (3). Nous

(1) L. Arréat, *Dix années de philosophie, études critiques sur les principaux travaux publiés de 1891 à 1900*, Paris 1901, p. 173.

(2) Cf. L. Nelson, *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, Göttingen 1908, p. 787.

(3) Cf. J. St. Mill, *La philosophie de Hamilton* (traduction française de E. Cazelles), Paris 1869, p. 153 ; cf. aussi A. Lalande, *Vocabulaire*, I, 348.

pouvons tout au plus l'interpréter d'une toute autre façon que divers philosophes, en nous servant pourtant toujours des images, « parce que toute philosophie, quelle qu'elle soit, est bien obligée de partir de ces données » (1), souvent à son propre insu. L'image constitue un fait ; nous l'appelons réelle sans avoir pour cela à introduire le problème de la transcendance ou de l'immanence, du subjectif et de l'objectif. « Les images, dit M. Le Roy dans son exposé de la pensée bergsonienne, ne sont encore ni objectives ni subjectives », elles « marquent un moment de conscience antérieur au travail de réflexion d'où procède la dualité du sujet et d'objet (2)... » « L'acte de percevoir réalise la communion vécue du sujet et de l'objet dans l'image (3)... » Et si les actes supérieurs de la vie psychique, qui s'éveillent d'ailleurs assez tard, puisque les enfants ne savent pas discerner le subjectif de l'objectif, — si ces actes nous présentent le sujet et l'objet comme séparés, ce n'est qu'une illusion formée et favorisée par l'expérience, conduisant à regarder certains éléments de l'expérience comme radicalement différents des autres, alors qu'au contraire ce ne sont toujours que des images, c'est-à-dire des choses

(1) V. *Ibid*, *La réponse* de M. Bergson à la question « pourquoi recevoir sans réserves pour vraies et réelles les données ultimes de notre conscience? »

(2) *Une phil. nouv.*, p. 137-138.

(3) *Ibid*, p. 141.

qui n'ont aucune différence *d'origine*. — L'existence de l'image, malgré tout son caractère indubitable, ou plutôt à cause de ce caractère, est indémontrable. Cette impossibilité de démontrer l'image la rend incapable de démontrer quoi que ce soit en dehors d'elle-même. Trouvant ainsi la base la plus solide, nous n'avons point acquis la certitude de découvrir les conditions générales de la connaissance qui ne se laissent déduire de nos données immédiates à l'aide d'aucune méthode (1). Nous nous trouvons ainsi dans une étrange situation. Nous avons établi une certaine méthode qui n'a pas de certitude absolue, mais qui pourrait être démontrée par une série infinie de démonstrations régressives. D'autre part, nous avons un point de départ certain, mais qui ne peut entrer dans aucune démonstration, ni sous forme d'un membre à démontrer, ni sous forme d'un facteur démonstratif. Bien plus, en posant comme principe, la certitude du point de départ, nous tournons dans un cercle vicieux. « Comment pouvons-nous tendre à la certitude, si la certitude ne nous est pas connue d'avance ? Et comment la certitude peut-elle nous être connue d'avance sinon par quelque chose que nous connaissons déjà avec certitude ? (2) »

(1) Cf. Renouvier, *Logique*, I, p. 115 : « ...Au fait il m'est impossible de sortir de ma représentation individuelle que par un acte de croyance. »

(2) Jacobi, *Werke*, Leipzig 1812 et suiv., IV, I, p. 210 et suiv.

Nous nous trouvons ainsi, déjà aux premiers pas de notre étude, en présence de deux phénomènes d'ordre logique, de *regressus ad infinitum* et de *circulus vitiosus*, qui rendent logiquement impossible la connaissance absolue, dans quelque sens que l'on entende ce mot — aussi bien au sens platonicien qu'au sens kantien. — Ainsi se manifeste toujours plus clairement la théorie de la relativité de notre connaissance que nous tâcherons de présenter en examinant la doctrine kantienne. Comment donc est possible la science en face de cette relativité générale, demandons-nous de la manière kantienne ? Comment se fait-il qu'en constatant cette relativité, nous tâchons pourtant de procéder systématiquement aussi bien dans la vie quotidienne que dans la science ? Nous le voyons, le problème kantien est le nôtre. Dans ses écrits, c'est de nous qu'il est question : *nostra res agitur*. Kant a tâché de résoudre ce problème cardinal dans sa *Critique de la raison pure*, en construisant l'appareil compliqué de l'*a priori*. Nous examinerons cette solution dans tous les détails les plus importants et nous tâcherons, à la fin de ce livre, de réunir toutes les conclusions tirées de cet examen et de les présenter dans une synthèse critique exposée en traits les plus généraux.

CHAPITRE II

Exposé de la Théorie Transcendantale de la Connaissance

1. — Le problème central de la *Critique de la raison pure* est celui de la connaissance objective (1). Comment la connaissance objective est-elle possible ? Kant comprend bien que les théories métaphysiques antérieures, qui tâchent de déduire l'objectivité de la connaissance des caractères transcendants de la « chose en soi », sont sur une fausse voie. C'est pourquoi il écrit : « Si la nature signifiait l'être de la « chose en soi », nous ne pourrions jamais la connaître ni *a priori* ni *a posteriori* (2). » D'autre part, il est clair pour lui que le conséquent phénoménisme empirique, présenté par Hume, conduit inévitablement au scepticisme, c'est-à-dire à la négation de la connaissance absolument objective. Où est donc l'issue du problème ? Kant paraît l'avoir trouvée

(1) Cf. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1911 et suiv., II, p. 733.

(2) *Prolegomena*, p. 73.

dans sa doctrine des éléments *a priori* de la connaissance. Dans l'expérience, selon lui, il faut discerner deux éléments : la forme et la matière (1). La matière est inconstante, hétérogène et contingente ; elle est une « rapsodie » des sensations. La forme est constante, homogène et nécessaire ; elle est une liaison « régulière » de sensations brutes. La matière est passive ; elle est un matériel « donné » au sujet qui en élabore l'expérience, c'est-à-dire la liaison régulière des représentations conçues dans les formes de l'intuition et de l'entendement. Ces formes sont *a priori*, c'est-à-dire elles sont non seulement indépendantes de l'expérience à laquelle on les applique, mais, encore plus, elles la rendent possible, elles sont une condition *sine qua non* de l'expérience où elles trouvent la matière sensible. C'est ainsi que Kant établit la division de la connaissance en deux espèces : en connaissance *a priori* à laquelle participent uniquement les éléments formels, et en connaissance *a posteriori* dans laquelle s'ajoute, aux éléments formels, les éléments matériels, les sensations. En quoi consistent donc ces formes de la connaissance ? On trouvera la

(1) Nous trouvons la première distinction nette de la matière et de la forme dans le traité de 1770 : *De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis* in *Kants Gesammelte Schriften, Kants Werke* (herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften), Berlin 1902 et suiv., II, 1^{re} partie, § 1, 2, 3.

réponse à cette question dans l'*Esthétique* et dans l'*Analytique* de la *Critique de la raison pure*.

2. — En vain nous chercherions la constance et la nécessité dans la diversité changeante des phénomènes ; nous ne les trouverons que dans les jugements. C'est le point de vue de la logique qui donne simultanément aux phénomènes le caractère d'unité et d'objectivité. Les impressions ne se trouvent pas coordonnées dès l'origine en classes ou groupes déterminés et distincts permettant une vision *a priori* de ces divisions et délimitations ; c'est une fonction logique qui les dissèque et les coordonne par rapport aux éléments d'un jugement. Par conséquent, chaque connaissance consiste à juger, c'est-à-dire à lier deux représentations de telle façon que l'une soit le prédicat de l'autre. Mais si chaque connaissance consiste à juger, il ne faut pas inférer inversement que chaque jugement est une connaissance. La valeur de la connaissance vraie n'appartient qu'à des jugements dans lesquels la liaison du sujet avec le prédicat : 1° se présente comme universelle et nécessaire ; 2° contient quelque chose de nouveau qui n'est pas contenu dans le concept du sujet comme son caractère. Les jugements ne satisfaisant qu'à l'une de ces conditions ne constituent pas la connaissance scientifique. Les uns, soumis à la première condition, sont des jugements analytiques *a priori* ; les autres, conformes à la deuxième condition,

sont des jugements synthétiques *a posteriori*. Ceux-là ne donnent rien de nouveau, et ne sauraient en conséquence constituer la connaissance ; ceux-ci n'expriment que des faits empiriques dépourvus de validité universelle et nécessaire, et par conséquent ils ne constituent de même pas la connaissance proprement dite. Il nous reste encore une troisième espèce de jugements qui est une synthèse des deux espèces antérieures, c'est-à-dire qui réunit les deux conditions. C'est le jugement *apriorique* (comme le jugement analytique) et *synthétique* (comme le jugement *a posteriori*), en un mot, le jugement synthétique *a priori*. On peut prendre comme exemple la proposition mathématique : $7+5=12$, ou bien encore le principe de causalité des sciences naturelles.

3. — Après avoir déterminé quel jugement constitue la connaissance objective, Kant cherche les sources qui rendent possible ce jugement. Il les trouve en deux

(1) Cette exigence du jugement *synthétique* vient chez Kant de sa conception particulière du concept. Le point de vue analytique faisait considérer le concept comme le résultat de l'abstraction en vertu de laquelle on reconnaît un trait de l'objet concret comme commun à tous les autres objets de sa classe. Mais le procédé de l'abstraction, selon Kant, est précédé par l'acte constructif de l'union (« l'analyse suppose toujours la synthèse », écrit Kant dans la *Crit. de la rais. pure*, I, p. 159), consistant à trouver le caractère commun de la multitude d'objets, de la perception. Ainsi le concept est, pour Kant, la conscience de l'unité de la synthèse (Cf. Vaihinger, *Comment.*, II, p. 140 et suiv. ; A. Riehl, *Der Philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Leipzig 1876, I, p. 317). Paulsen (*I. Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1898, p. 139-142) souligne le caractère rationaliste de cette conception.

espèces de formes : dans l'intuition pure et dans l'entendement pur. Les formes d'expérience doivent, d'une part, rendre possible le caractère synthétique du jugement, l'apport de nouvelles données par ce jugement, et, d'autre part, elles doivent lier les deux éléments du jugement d'une manière nécessaire et universelle. Les formes ainsi entendues assurent la connaissance objective. Dans une série d'arguments de *l'Esthétique*, Kant tâche de démontrer que le caractère synthétique du jugement est conditionné par les formes intuitives qui sont : l'espace et le temps. Dans *l'Analytique*, Kant déduit la liaison nécessaire des éléments du jugement et des espèces de cette liaison, les formes de l'entendement : les catégories. Nous verrons plus loin en détail de quelle façon Kant bâtit la structure de ces formes. Nous ne donnons ici que les grandes lignes de la doctrine kantienne. Lorsque Kant introduit dans son système la conception de l'entendement, il ne l'entend d'abord pas au sens du pouvoir ainsi que le faisaient jusqu'alors les métaphysiciens ; mais son attitude critique ne dure guère et au cours de son ouvrage il commet, en érigant la construction métaphysique des sources de la connaissance, la même erreur que tous les autres philosophes dogmatiques. La notion de l'entendement doit exprimer l'unité de liaison réciproque des catégories, c'est-à-dire des formes les plus générales du jugement.

Or cette unité entendue de la façon la plus générale, rendant possible la construction de nature *unique* (1), des données sensibles selon les règles formelles, s'appelle l'aperception transcendantale. Ainsi par l'aperception transcendantale Kant entend l'unité formelle spontanée de la conscience à laquelle se rapportent tous les actes séparés de l'entendement avec tous les actes intuitifs du domaine de la sensibilité comme à l'union synthétique générale de tous les éléments sensibles et rationnels de la connaissance. On voit que l'aperception transcendantale, comme l'unité spontanée, est plus amplement conçue que l'entendement. Celui-ci n'exprime l'unité spontanée que dans la sphère des catégories et *eo ipso* n'atteint pas la sphère de la sensibilité comme celle-là. L'entendement et l'aperception transcendantale sont spontanés : en effet, si tout se réduit à la jonction régulière des représentations, pense Kant, il est clair que, en plus des règles de l'union, il faut encore l'acte de liaison lui-même : premièrement, les représentations qu'ont veut unir, doivent être détachées les unes des autres et saisies dans leurs particularités (« *apprehensio* ») ; deuxièmement, l'existence de la faculté de reproduction des représentations « saisies » est indispensable, car toutes les

(1) La nature comme l'objet de la connaissance scientifique est, pour Kant, « l'unité d'expérience universelle et nécessaire tant dans ses parties que dans sa totalité ».

représentations doivent être simultanément présentées au nouvel acte de leur union (« *reproductio* ») ; enfin, il faut l'acte de la reconnaissance (« *recognitio* »), comme garantie de l'identité des représentations « saisies » et de celles que l'on vient d'unir, acte qui n'est possible que lorsque le sujet « saisissant », reproduisant et reconnaissant les représentations est le même. Ainsi la conscience (« l'aperception ») de l'objet, c'est-à-dire d'une certaine synthèse déterminée et régulière des représentations, n'est possible que lorsqu'on suppose l'unité de la conscience, en d'autres termes lorsque le sujet garde son identité intérieure absolue. C'est pourquoi ces trois actions sont toutes des actions de l'unité synthétique de l'aperception.

4. — Cette unité de la conscience agissant comme l'imagination productrice, crée les « objets », c'est-à-dire la liaison des phénomènes d'après les catégories. Mais les objets de l'expérience réelle ont simultanément le caractère sensible et rationnel. De quelle façon ces deux caractères de notre expérience liés ensemble et pourtant si opposés, peuvent-ils s'unir ? De quelle façon les catégories sont-elles applicables aux phénomènes sensibles quand on pense les objets de l'expérience réelle ?

Deux termes opposés, pense Kant, la sensibilité et l'entendement, demandent un intermédiaire. Or, les

« schèmes de l'imagination » sont les intermédiaires entre les images sensibles et les concepts purs ; Kant les déduit de la nature du temps qui est l'intuition pure la plus générale. Ainsi donc les objets réels de notre expérience — tout ce que nous appelons le monde des phénomènes ou la nature — ne sont que des produits de l'imagination pure liés à l'aide de l'entendement grâce à la correspondance entre les schèmes de l'imagination des phénomènes d'une part et les catégories propres de l'entendement d'autre part. C'est pourquoi les vérités fondamentales (les axiomes) des sciences expérimentales ou naturelles, peuvent être les principes de l'entendement pur, c'est-à-dire sont *a priori*. L'entendement, grâce à sa nature, opère par les concepts eux-mêmes ; mais, grâce au schématisme, ces concepts comprennent aussi les objets réels, c'est-à-dire les phénomènes intuitifs et sensibles. Ainsi dans la fonction synthétique de l'entendement ou, plus exactement, dans la fonction synthétique de l'aperception transcendantale est conçue l'image de la réalité. « Car il doit exister un système de la nature qui précède chaque connaissance empirique de la nature et la rend d'abord possible » (1), puisque des expériences particulières ne peuvent être établies qu'à l'aide de ce système. On voit que toutes les perceptions possibles, en

(1) *Prolegomena*, p. 86.

d'autres termes tous les phénomènes de la nature, doivent, à l'égard de la liaison, se trouver compris dans les catégories dont la nature dépend comme du principe primaire de la régularité. Le système de la nature est celui de principe pur de la connaissance (*natura formaliter spectata*). Kant entend la nature des deux manières. 1° La nature, au sens matériel (*natura materialiter spectata*), est l'objet des sensations conçu dans les formes de l'intuition. Elle est possible, selon Kant, grâce à la structure particulière de notre sensibilité susceptible d'être excitée par des objets inconnus différents des phénomènes ; 2° La nature, au sens formel (*natura formaliter spectata*), est un système de règles d'après lesquelles les phénomènes sont tous liés. Cette nature est possible grâce à cette particularité de notre entendement qui consiste à coordonner les représentations dans un rapport réciproque et nécessaire. Ainsi se forme l'expérience, différente de la « chose en soi ».

5. — On voit donc que la notion de l'expérience a, pour Kant, une signification tout à fait nouvelle. C'est la connaissance de la nature marquée par la régularité et la nécessité, la connaissance objective : « Les jugements empiriques, en tant qu'ils ont une validité objective, sont des jugements d'expérience ; ceux pourtant qui n'ont qu'une validité subjective, je les appelle des jugements

de perception (1). » Partant, nous avons un jugement de perception lorsque nous nous bornons à établir la liaison des représentations telles qu'elles se trouvent dans l'état instantané de la conscience, c'est-à-dire lorsque le jugement constate la liaison, donnée à l'observateur particulier comme un événement immédiat. La validité de chaque état analogue se réduit à la seule description de ce qui est présentement donné ; elle ne dépasse jamais le moment présent de la course individuelle des représentations. Le jugement d'expérience appartient cependant, eu égard à sa fonction, à un type tout à fait différent, surtout s'il s'agit de jugements appliqués dans les sciences empiriques. La liaison qui est exprimée en lui doit être valable non seulement pour tel ou tel autre objet « psychologique » donné ; mais il faut que cette liaison reste indépendante du sujet particulier, qu'elle soit basée sur les principes généraux et nécessaires auxquels chaque individu devrait faire appel pour les lier ensemble à n'importe quel moment. Nous sommes ici, selon Kant, déjà bien au delà de l'état instantané de la conscience particulière qui pourtant constitue le point de départ et le fondement psychologique sur lequel nous devons nous appuyer pour effectuer une liaison suprême entre le sujet et le prédicat. Lorsque nous déterminons

(1) *Prolegomena*, p. 77.

un fait comme le fait de la valeur objective, nous n'ajoutons par là aucun caractère nouveau à sa matière, c'est-à-dire que nous n'enrichissons d'aucun apport le contenu de la représentation. Le changement consiste dans la forme ; c'est une nouvelle lumière dans laquelle se présente le fait, lorsque nous le considérons comme un symbole de la liaison universelle et que nous le classons, par conséquent, dans une autre catégorie logique. Ainsi la constatation de la validité objective d'une certaine proposition n'établit pas un rapport avec quelque chose qui s'oppose à la connaissance comme une chose tout à fait étrangère, mais elle n'est valable que dans les conditions de la connaissance elle-même. La validité objective et la validité nécessaire sont synonymes. Par conséquent le jugement qui n'a pas le caractère de nécessité ne constitue pas la connaissance scientifique qui est toujours objective.

6. — L'expérience au sens kantien produit l'objet de la connaissance. Dans la sensation immédiate il n'y a pas d'objet ; celui-ci ne se trouve que dans la totalité qui est formée par la fonction synthétique de l'entendement. Cette fonction transforme le jugement de perception en jugement d'expérience, en lui conférant le caractère de validité et de nécessité générales (1). L'objet

(1) Cf. *Prolegomena*, p. 78.

d'expérience est un corrélatif de l'unité synthétique de l'aperception. La tâche des intuitions pures et des catégories consiste à rendre possible et à fonder les conditions de la notion de l'objet. « Toutes nos représentations sont dans le fait rapportées à quelque objet par l'entendement, et comme les phénomènes ne sont rien que des représentations, l'entendement les rapporte à *quelque chose*, comme à un objet de l'intuition sensible ; mais ce quelque chose n'est sous ce rapport que l'objet transcendantal. Or, par là, il faut entendre quelque chose= X , dont nous ne savons rien du tout dont en général (d'après la constitution actuelle de notre entendement) nous ne pouvons rien savoir, mais qui ne fait que servir, comme corrélatif de l'unité de l'aperception, à l'unité des éléments divers dans l'intuition sensible, à cette unité au moyen de laquelle l'entendement unit ces éléments en un concept d'objet. Cet objet transcendantal ne peut nullement se séparer des *données* sensibles, puisque alors il ne resterait plus rien qui servît à le concevoir. Il n'est donc pas un objet de la connaissance en soi, mais seulement la représentation des phénomènes sous le concept d'un objet en général déterminable, parce qu'il y a en eux de divers. C'est précisément pour cette raison que les catégories, ne représentent aucun objet particulier, donné à l'entendement seul, mais

qu'elles servent uniquement à déterminer l'objet transcendantal (le concept de quelque chose en général) parce que qui est donné dans la sensibilité, afin de faire connaître ainsi empiriquement des phénomènes sous des concepts d'objets (1). »

Par opposition au fragment cité, Kant lui-même, comme on le verra tout à l'heure, développe la théorie de la possibilité de connaître un objet pur, c'est-à-dire dépourvu de la sensibilité en général, et de penser à cet objet.

7. — Notre esprit, dit Kant, a besoin de conférer à la matière donnée un caractère absolu. Nos pensées sur l'absolu ne peuvent pas être les concepts de l'entendement puisque ceux-ci se rapportent toujours à des objets relatifs de l'expérience sensible. Kant appelle ces pensées — à la différence des concepts de l'entendement — des *idées*, c'est-à-dire des principes absolus de la raison, en les rapportant de cette manière au pouvoir nouveau, à la raison prise dans son sens étroit. Mais la philosophie doit voir dans les idées ce qui *doit être* et non pas ce qui *est*. Pourtant, à cause de la relativité des données qui donnent naissance à l'idée de l'absolu, et parce que les principes absolus sont toujours envisagés dans leur liaison avec une série quelconque d'objets ou

(1) *Crit. de la rais. pure*, I, p. 315, 316 (notes).

de concepts relatifs, — l'esprit humain est continuellement enclin à confondre la fonction de la raison avec celle de l'entendement, et à ranger l'idée absolue dans la même chaîne relative des objets donnés — non pas comme le but de la tendance, mais comme le dernier anneau réellement donné. De là est née une doctrine métaphysique apparente et illusionnaire qui considère les principes de la raison comme des entités qu'il est possible de connaître. Les idées de la raison sont, pour Kant, des choses que l'on peut penser, mais non des choses que l'on peut connaître. Elles sont intelligibles (« *noumena* »), mais non pas apparentes (« *phaenomena* »), elles sont demandées, mais non pas données. Les idées ne doivent être que des principes et des postulats de la raison. C'est leur valeur transcendantale. Lorsqu'on les pense comme existantes, on les prend improprement au sens transcendant. Mais quelle importance ont-elles pour l'expérience ? Cette importance est énorme. Grâce aux idées l'expérience devient complète ; elles déterminent son but et la dirigent sur des voies justes. « Les idées transcendantales énoncent donc la destination particulière de la raison comme du principe de l'unité systématique de l'application de l'entendement. Si l'on considère pourtant cette unité de la connaissance comme appartenant à l'objet de la connaissance, si on la croit être constitutive et non pas régulative, en

cherchant à se persuader qu'on peut à l'aide de ses idées dilater la connaissance bien au delà de l'expérience possible, c'est-à-dire la dilater de la manière transcendante..., alors ce n'est qu'un malentendu dans l'estimation de la destination propre de notre raison et de ses principes (1). »

8. — Les successeurs de Kant et les continuateurs de sa théorie transcendante ont conservé toutes ses pensées cardinales et se sont bornés à éclaircir certaines équivoques de la *Critique de la raison pure*. Il s'agissait, en premier lieu, de la « chose en soi » laquelle, d'après l'expression de Kant, est une cause inconnaissable de sensations.

La « chose en soi » est absolument écartée du domaine de la philosophie. L'expérience cesse d'être un résultat de la suscitation du X mystérieux, mais elle est déterminée uniquement par les lois mêmes de la connaissance. L'aperception transcendante est le point suprême auquel il faut relier toute la logique et la philosophie transcendante en général. Le sujet, écrit Maimon (2), n'est pas une cause, au sens psychologique, des jugements objectifs *a priori*. Ainsi que la force gravitative se réduisait, pour Newton, à la liaison des corps gravitants,

(1) *Prolegomena*, p. 136.

(2) *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philalethes zu Aenesidemus*, Berlin 1794, p. 346 et suiv.

de même le « sujet » kantien n'est qu'une énonciation des règles générales de la connaissance. Dans les deux cas « la force » signifie la même chose : une espèce générale d'action ou le système des lois qui régissent les phénomènes examinés (1). Pour Maimon (2), le problème principal est celui de l'objectivité. Il est, pour lui, tout à fait clair que l'objectivité de la connaissance ne peut être déterminée que par la connaissance elle-même. La connaissance n'a pas besoin d'admettre une sphère réelle, se trouvant bien au delà du système de la connaissance, pour concevoir le sens de l'opposition entre le sujet et l'objet. Cette opposition résulte de la tâche de la connaissance et de sa nature. La fonction de la connaissance consiste à discerner, dans les divers contenus de la conscience, les éléments stables et homogènes d'avec les éléments variables et changeants, suivant les cas. C'est ici que se trouve la source réelle et la définition propre de l'opposition entre le sujet et l'objet. Naturellement, des éléments constants ont besoin, pour exister, d'éléments instables ; et inversement : des éléments instables ne peuvent être déterminés que par des éléments constants. Ces deux espèces ne peuvent jamais être isolées ou définies sans tenir compte de la connaissance. Le problème « réel » c'est leur rapport réciproque. Partant

(1) *Ibid.*, p. 346-354.

(2) *Ibid.*, p. 1 et suiv.

l'objectivité de la connaissance n'est pas ce qui est déterminé par l'objet transcendant comme on le pense vulgairement. Nous discernons, par exemple, le caractère de l'étendue d'avec la qualité des sensations, comme quelque chose de relativement constant et objectif, de la modification subjective et changeante. Un tel discernement est indépendant de toutes les représentations que nous pouvons avoir, concernant l'origine de l'intuition de l'espace : ce discernement n'est pas psychologique, mais logique. Le mérite de la philosophie critique consiste à démontrer définitivement comment la connaissance peut concevoir l'opposition entre l'objectif et le subjectif, sans « passer au delà de soi-même », c'est-à-dire, sans troubler le système personnel des critères et des conditions. Jacobi (1) développe la même pensée : la connaissance des objets est égale à la connaissance de la connaissance elle-même. La réalité se borne aux phénomènes et équivaut à la connaissance. La connaissance du phénomène ne passe pas au delà de la connaissance relative de l'entendement, c'est-à-dire elle reste parmi les rapports des phénomènes. La matière est « *substantia phaenomenon* », c'est-à-dire le phénomène systématisé ; elle est par principe l'« objet transcendantal » et rien de plus. « Nous ne connaissons pas l'objet, mais la con-

(1) Cf. *Werke*, III, p. 9-57.

naissance de l'objet », c'est-à-dire les rapports entre les phénomènes que provoque notre entendement. — Tout comme Maimon, Reinhold (1.) compare la méthode kantienne à celle de Newton qui ne recherche pas la cause des phénomènes, mais leur rapport réciproque, la formule de leur cours exprimée dans des lois constantes. Comme pour un physicien l'examen de la pensanteur est indépendant de sa cause hypothétique, de même l'exploration des « formes » de la connaissance empirique est indépendante des sources métaphysiques de ces formes ; par conséquent, il convient de déterminer ses formes sans se rapporter à leurs causes inconnaissables. La tâche de la connaissance consiste pour lui, comme pour Maimon, à séparer les caractères relatifs, accidentels et changeants, des caractères constants et invariables. L'investigation philosophique est une investigation logique ; elle détermine les lois, non pas de la nature des choses, mais de la nature des fonctions logiques. C'est pourquoi le problème de la substance est métaphysique si nous l'entendons comme la « chose en soi » et non pas comme une catégorie de l'entendement. — Les catégories sont une dernière solution de tous les pro-

(1) *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena, 1789, p. 269 et suiv. ; 352 et suiv. ; cf. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Jena 1790, I, p. 66, 178.

blèmes, écrit J. Z. Beck (1). Seulement une métaphysique obscure qui méconnaît ses propres conditions peut les convertir en énigmes. Grâce aux catégories, l'objectivité est possible, partant il est nécessaire de les admettre dans la mesure où nous prétendons à la connaissance objective. En outre, leurs propriétés profondes ne nous sont pas connues ; ce sont des « *qualitates occultae* » dont nous ne pouvons rien dire. Nous ne sommes même pas certains qu'elles existent. — Nous trouvons chez Maimon (2) une distinction, typique en ce qui concerne le transcendantalisme, entre la matière et la forme à l'intérieur de l'expérience. Il y a la même distinction entre la matière et la forme, dit-il, qu'entre ce qui appartient à l'objet « en soi » et ce qui appartient à la connaissance de l'objet. On prend comme critères : 1° la particularité (l'objet individuel sensible) et 2° la généralité (l'objet général — le concept). Or dans le premier cas, nous avons l'expérience réelle et dans le deuxième une expérience possible. Hume a tort de dire : les idées sont vraies pour autant qu'elles se conforment aux impres-

(1) *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchen die kritische Philosophie beurteilt werden muss* (paru comme 3^e tome de l'ouvrage *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant*), Riga 1796, p. 173-180 ; cf. aussi *Grundriss der kritischen Philosophie*, Halle 1796, § 15.

(2) Cf. *Logik*, p. 377, 337 et suiv. ; cf. aussi *Die Kategorien bei Aristoteles*, Berlin 1798, p. 229. En particulier *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Berlin 1790, p. 340 et suiv.

sions. Au contraire, les impressions sont vraies dans la mesure où elles se fondent sur les concepts (de la cause, de la forme, etc.). Seules la généralité, la forme ont une validité objective ; la particularité, la matière, sont relatives ; elles sont fondées sur l'association d'un événement semblable à un autre. Il ne faut pas entendre l'un des éléments au sens transcendant : aussi bien la forme que la matière sont immanentes. C'est ce qui constitue l'aspect méthodique de la connaissance. La matière de la connaissance ce n'est pas un objet « donné » ou son action, mais une idée dans laquelle la connaissance accomplit sa tâche infinie.

C'est de ce point que procède tout le néokantisme (1) Nous pouvons et nous devons examiner non pas les objets, mais la connaissance des objets, qui est un incessant processus logique formant et déterminant les matériaux des perceptions. Partant, les objets ne nous sont pas « imposés » (donnés, *gegeben*), mais « proposés » (comme un problème, *aufgegeben*). L'expérience est un éternel processus déterminant. Les règles générales conditionnent et constituent les sciences empiriques, mais elles ne s'appliquent pas à leur matière. L'expérience absolue et illimitée c'est la totalité des principes et des

(1) H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 2^e édition, p. 507 et suiv., 518 et suiv.

conditions de l'expérience et non pas la totalité de l'objet. L'« objet absolu » qui s'éloignait toujours de nous, à mesure que nous voulions nous en approcher par la connaissance dogmatique, nous apparaît à présent comme la répercussion des forces qui déterminent et dirigent l'expérience vers l'unité systématique. Plus nous tendons vers la chose, plus claires deviennent pour nous les conditions de la connaissance qui se trouvent « derrière notre dos ». Nous ne pouvons examiner ces conditions que dans la totalité des données. Ainsi les propriétés objectives du « monde » se convertissent en propriétés méthodiques de l'expérience (1). La « chose en soi », nous l'avons vu, a subi quelques phases : elle était d'abord un corrélatif de la passivité sensible ; ensuite, elle est devenue le produit d'une fonction objectivante de l'entendement pur ; enfin, elle est un principe régulateur de la raison.

(1) « Par l'espace, le temps et les catégories, écrit, par exemple, Cohen (*op. cit.*, p. 584), il faut entendre uniquement les méthodes et non pas les formes de l'esprit. »

CHAPITRE III

Critique de la forme de la Connaissance

1. — Nous avons vu que Kant a trouvé au scepticisme de Hume l'issue unique qui consiste à poser les éléments *a priori*. Ainsi, en discernant la *forme* de l'expérience de sa *matière*, voulait-il sauver l'objectivité de la connaissance. On se souvient que ce qui caractérise avant tout la forme, c'est la spontanéité et la nécessité absolues. Voici ce que Kant dit lui-même de la différence entre la forme et la matière : « Ce qui, dans le phénomène, correspond à la sensation, je l'appelle la *matière* de ce phénomène ; mais ce qui fait que ce qu'il y a en lui de divers peut être ordonné suivant certains rapports, je le nomme la *forme* du phénomène. Comme ce en quoi les sensations se coordonnent nécessairement, ou ce qui seul permet de les ramener à une certaine forme, ne saurait être lui-même sensation, il suit que... la forme en doit être *a priori* dans l'esprit... et que, par conséquent, on

doit pouvoir la considérer indépendamment de toute sensation (1). »

Si nous admettons la distinction kantienne de la forme et de la matière, écrit Schulze (2), nous n'avons pas résolu la question de savoir quelle espèce de connaissance peut nous assurer une distinction de ce genre. Nous n'avons pas cette division dans l'expérience, parce qu'elle ne nous donne que des complexes et non pas les éléments particuliers dont, selon Kant, elle se serait composée. — Ensuite, le critérium de la matière, d'après lequel celle-ci « correspond (3) à la sensation » nous semble assez douteux. Quand nous allons distinguer la matière de la forme, nous n'avons pas le droit de distinguer déjà la sensation d'avec quelque chose qui n'est pas elle, parce que cette dernière distinction résultera de la première. En d'autres termes : Kant tâche de démontrer l'existence, dans l'esprit, d'éléments autres que les sensations ; il veut démontrer cette existence au moyen des éléments hétérogènes de l'expérience. Mais cette démonstration de l'hétérogénéité des éléments de l'expérience

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 74 ; Vaihinger (*Comment.* II, p. 71) remarque ici, à juste raison, que ce passage s'appuie sur la prémisse de l'hétérogénéité de forme et de matière. Cette prémisse est toute expresse déjà dans le traité de 1770 où Kant écrit (§ 15 fin) : « *Sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae.* » (cf. § 4 et § 12).

(2) *Kr. d. théoret. Phil.*, II, p. 162.

(3) Sur la *pétition de principe* à laquelle conduit le terme « correspond » v. Vaihinger, *Comment.*, II, p. 56 et suiv. ; 73 et suiv.

repose déjà chez lui sur la distinction des éléments hétérogènes de l'esprit, qu'il veut démontrer. Il tourne donc dans le cercle vicieux, dont nous avons déjà parlé, en démontrant l'hétérogénéité des éléments de l'expérience par l'hétérogénéité des éléments de l'esprit, et l'hétérogénéité des éléments de l'esprit par l'hétérogénéité des éléments de l'expérience (1). Cependant, si Kant, en tant que phénoménaliste, entend par la sensation simplement la matière (de la connaissance), il commet une autre faute contre la logique, il emploie une tautologie, puisque la proposition, dans laquelle il définit la matière, se présentera ainsi : ce qui dans le phénomène correspond à la *matière* (de la connaissance), je l'appelle la *matière* de ce phénomène. Mais c'est précisément la définition *idem per idem*.

Passons à la forme kantienne.

Le terme « forme » venant d'Aristote, est l'un des termes philosophiques les plus obscurs et les plus équivoques. Pour Aristote lui-même, la « forme » était quelque chose de relatif, de logiquement pratique par oppo-

(1) « Kant, remarque très justement Vaihinger (*Comment.*, II, p. 71 et suiv.), n'a nulle part démontré son affirmation que la forme de la sensation ne peut elle-même être une sensation, c'est-à-dire qu'elle doit avoir une origine tout à fait différente. Il pose simplement cette affirmation, comme si elle était évidente. Par conséquent, il commet une *petitio principii*.

sition à la « matière » prise à un certain moment (1). La scolastique, et après elle Kant, ont fait du concept de la forme, quelque chose d'absolu ; elle est devenu un élément *absolument* opposé à la matière et existant en dehors de celle-ci. Une telle conception de la forme est inadmissible au point de vue gnoséologique (2), puisque la forme de la connaissance devient la matière de la connaissance, chaque fois que nous l'affirmons, que nous la nions ou que nous la concevons d'une manière quelconque.

La forme, selon Kant, est constante par opposition à l'instabilité de la matière ; elle est ce qui établit des rapports entre les attributs d'un phénomène. Si Kant parlait, dans cette définition, des rapports objectifs entre les attributs d'un phénomène, comme Leibniz, on pourrait lui objecter que ces rapports sont donnés à la connaissance de la même manière que les attributs eux-mêmes et que, partant, ces rapports sont aussi la matière de la connaissance. S'il voulait comme Maimon, entendre par la forme uniquement la matière plus constante de la connaissance, il aurait dû reconnaître, avec Maimon, la relativité des limites qui séparent la

(1) Cf. J. St. Mill, *Phil. de Hamilton*, p. 433.

(2) Et même au point de vue psychologique ; cf. Dunan, *Théorie psychologique de l'espace*, Paris 1895, p. 141 : « ...On sait qu'il ne peut pas plus y avoir de forme sans matière que de matière sans forme. »

« forme » de la « matière ». Mais l'éléatisme pousse Kant vers l'établissement absolu des éléments constants. D'une manière bizarre, à l'éléatisme s'ajoute l'héraclitisme exigeant de Kant de douer la forme constante de spontanéité. La forme *établit* les rapports ; elle est la cause de ces rapports entre les attributs (1). Une telle affirmation est bien osée, car la démonstration ne peut ici jamais être conduite à sa fin. En tous cas, il serait illusoire de croire que nous pouvons penser la *forme*, parce que celle-ci se convertit pour nous, dans chaque acte de la pensée, en matière de la connaissance, en phénomène.

Qu'est-ce que donc la « forme » kantienne ? Est-elle « chose en soi » ou phénomène ? A proprement parler, elle doit être « chose en soi » (2) car, étant un phénomène elle serait la matière et non pas la forme de la connaissance, ce qui est contradictoire. Mais, la forme étant « chose en soi », d'où Kant la connaît-il ? Ne dit-il pas lui-même, dans la critique de l'argument cosmologique, qu'il nous est interdit d'ériger l'hypothèse en réalité, de croire que nous pouvons arriver à la connaissance de l'être en remontant du conditionné à la condition ? Ainsi la forme devient chez Kant une force méta-

(1) Cf. le passage de la *Critique* cité plus haut.

(2) Cf. Lessevitche, *Empirio-criticisme*, p. 49 : « L'appareil transcendantal des formes *a priori* appartient aussi à la sphère *transcendante*. »

physique possible uniquement comme *conclusion* de l'expérience.

2. — Mais s'il n'arrive pas à démontrer l'existence de la forme en général, peut-être y réussit-il dans des cas particuliers, là où il s'agit des formes d'intuition et d'entendement ? Passons donc maintenant à l'examen de ces formes.

Il existe pour Kant deux formes de l'intuition : l'espace et le temps. Voyons de quelle manière Kant démontre l'apriorité de l'espace. Il le fait d'abord généralement : « ...Lorsque, dans la représentation d'un corps, je fais abstraction de ce que l'entendement en conçoit... ainsi que de ce qui revient à la sensation..., il me reste encore quelque chose de cette intuition empirique, à savoir l'étendue et la figure (1). » Partant, Kant affirme l'indépendance de l'étendue, de l'expérience sensible. Mais peut-on avoir l'intuition de l'étendue sans couleurs ? Voici ce qu'écrit M. Poincaré : « Il est impossible de se représenter l'espace vide ; tous nos efforts pour imaginer un espace pur, d'où seraient exclues les images changeantes des objets matériels, ne peuvent aboutir qu'à une représentation où les surfaces fortement colorées, par exemple, sont remplacées par les lignes à faible coloration, et l'on ne pourrait aller jusqu'au bout dans

(2) *Cr. de la raison pure*, I, p. 75.

cette voie sans que tout s'évanouisse... C'est de là que provient la relativité irréductible de l'espace. Quiconque parle de l'espace absolu, emploie un mot vide de sens (1). » Ce passage paraît être écrit justement en réponse à la démonstration générale de Kant que nous venons de citer, et si M. Poincaré réfute cette démonstration, il le fait en vertu d'une observation psychologique plus exacte et surtout moins tendancieuse. En outre, Kant se sert, à son insu, d'une démonstration purement psychologique, ce qui est en parfaite contradiction avec son attitude habituelle pleine de mépris à l'égard de la psychologie et ses moyens. Nous verrons par la suite que les preuves d'ordre psychologiques en faveur de l'objectivité de la connaissance sont employées par Kant, à chaque pas, bien qu'il leur refuse toute valeur scientifique.

Passons maintenant aux démonstrations particulières que Kant donne en faveur de l'apriorité de l'espace.

Il pose cinq propositions :

-
- (1) Poincaré, *Science et Méthode*, Paris 1922, p. 95. Cf. Hume, *Traité de la nature humaine* (trad. française sous titre commun *Psychologie de Hume*, par Ch. Renouvier et F. Pillon), Paris 1878, sect. V : « Nous ne pouvons pas avoir l'idée de l'espace réel sans y inclure des objets sensibles et sans représenter ses parties comme visibles et tangibles. » Hume ne se contente pas de nier le temps pur ; il explique encore subtilement cette « illusion » dans la suite de la sect. V. Cf. aussi Berkeley, *De la connaissance*, p. 6 ; Mill, *La phil. de Hamilton*, p. 341 ; A. Riehl, *Der philos. Krit.*, II, p. 101-103 ; Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig 1873, p. 19 et suiv. : « Il est impossible de se représenter l'espace sans qualité... »

1° « L'espace n'est pas un concept empirique dérivé d'expériences extérieures » (1), car il faut déjà par avance une représentation de l'espace pour ordonner les sensations de la manière spatiale (2).

Cette proposition n'a même pas le caractère d'un argument : l'explication *car* est assez ingénue. On pourrait de la même façon affirmer que la couleur « n'est pas un concept empirique dérivé d'expériences », *car*, déjà par avance il faut une représentation de la couleur pour voir les objets colorés, ce qui n'est plus qu'un sophisme (3). Nous savons pourtant, en vertu des observations de la psychologie moderne (4), que l'espace se ramène complètement à des sensations. Toutes les propriétés sensibles des corps, écrit encore H. Taine (5), y compris l'étendue, par suite la forme, la situation et le reste de qualités tangibles, ne sont, en dernière analyse, que des sensations. — Bien plus, on considère souvent l'étendue comme une propriété de la sensation tout comme l'intensité ou la qualité de celle-ci. — L'idée, lisons-

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 77.

(2) Vaihinger (*Comment.*, II, p. 71, 165) remarque, avec raison, que Kant s'appuie ici expressément sur la *prémisse* suivante : « Les sensations en tant que telles, sont non-étendues. »

(3) Cf. *Ibid*, II, 299-300, 356, 440 (notes).

(4) Cf. par ex. E. B. Titchener, *Lehrbuch der Psychologie*, Leipzig 1912, § 92 ; E. Mach, *Anal. d. Empf.*, p. 6 : « La physiologie des sens nous montre que l'espace et le temps peuvent être appelés des sensations aussi bien que les couleurs et les sons. »

(5) *De l'intelligence*, II, p. 90.

nous chez M. Bergson (1), que toutes nos sensations sont extensives à quelque degré, pénètre de plus en plus la psychologie contemporaine. On soutient, non sans quelque apparence de raison, qu'il n'y a pas de sensations sans extensité (Ward) ou sans un sentiment de volume (W. James). Une psychologie plus attentive nous révèle, et révélera sans doute de mieux en mieux, la nécessité de tenir toutes les sensations pour primitivement extensives, leur étendue pâlisant et s'effaçant devant l'intensité et l'utilité supérieures de l'étendue tactile et sans doute aussi de l'étendue visuelle. — Toute sensation est extensive, écrit-il plus tard (2), et l'idée de sensations inétendues, artificiellement localisées dans l'espace, est une simple vue de l'esprit, suggérée par une métaphysique inconsciente bien plutôt que par l'observation psychologique (3). — Ainsi, l'étendue que nous attribuons au corps est une propriété de notre sensation. Kant a tort, d'après H. Taine (4), de dire que l'espace est l'effet d'une structure de l'esprit, innée et inexplicable ; il est l'effet d'une disposition acquise, instituée en nous, et nous avons pu montrer, dit Taine, l'un après l'autre, tous les pas de cette acquisition (5). Taine fait ici cer-

(1) *Matière et mémoire*, p. 242-243.

(2) *L'évolution créatrice*, p. 220.

(3) Cf. ici la théorie de Schuppe, *Erkenntnisstheoretische Logik*, Bonn 1878, p. 69.

(4) *De l'intelligence*, II, p. 186.

(5) *Ibid.*

taines conclusions à propos de l'*origine* de l'espace, dépassant ainsi nos observations immédiates. C'est pourquoi le développement ultérieur de sa thèse est discutable. Mais quelle que soit l'origine de l'espace, que l'étendue existe comme une propriété primaire des sensations, ainsi que l'affirme M. Bergson, ou qu'elle doive être considérée comme la synthèse finale des sensations, suivant la thèse de Taine, une chose est certaine : l'étendue n'est autre chose que la sensation ; l'espace n'est pas *a priori*. En effet, si nous nous demandons quel est le trait commun aux deux grands courants de la psychologie moderne, qui étudient le caractère de l'espace, au nativisme et au génétisme, nous verrons que c'est la thèse d'après laquelle l'espace se ramène aux sensations et ne constitue nullement intuition spéciale.

Etudions ce point d'un peu plus près. En ce qui concerne le génétisme, nous avons la théorie de la fusion de Herbert, la théorie de l'association de Bain, Mill et Spencer, la théorie des indices locaux de Lotze et Lipps, enfin la théorie de la synthèse de Wundt. Toutes ces théories, malgré leur diversité, reconnaissent cependant que l'espace se résout en sensations, sans reliquat. Cette affirmation est encore plus expresse dans les théories nativistes. Le point de vue nativiste a été présenté la première fois par Hamilton qui démontrait que l'étendue est immédiatement un objet de la perception visuelle.

que la couleur est dès l'origine étendue. Cette conception est développée par Hering, James et Stumpf. Ce dernier (1) écrit que l'étendue, tout comme l'intensité et la qualité, est un caractère de la sensation ; par conséquent, elle est une abstraction qui nous réussit parce que nous observons que la sensation change diversement. Le principe du nativisme, comme on le voit, est le suivant : la qualité et l'étendue sont organiquement inséparables ; elles sont des caractères égaux de la sensation.

Ainsi, quelle que soit la vraie théorie parmi toutes celles que nous avons citées, leur base est toujours la même ; voilà ce qui est pour nous de la plus haute importance. Cette base, commune à deux écoles différentes, consiste à considérer l'étendue comme s'expliquant *complètement* par les sensations, sans qu'il soit besoin d'admettre quoi que ce soit au-dessus d'elles.

2° « L'espace est une représentation nécessaire *a priori*... il est impossible de se représenter qu'il n'y ait point d'espace, quoique on puisse bien concevoir qu'il ne s'y trouve pas d'objets (2). »

Cet argument *psychologique* est incompatible avec les données de toute introspection. Un rationaliste seul tirant ses conclusions de prémisses plus générales,

(1) *Ub. d. psych. Urspr.*, p. 129 et suiv. ; v. aussi sa critique de Kant, p. 12-30 et p. 122 (note).

(2) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 78.

imposées par les théories *prêtes d'avance*, pouvait argumenter de telle façon, n'ayant pas soin d'examiner de plus près les faits empiriques de la conscience. Malgré tout son positivisme, Kant demeure rationaliste, surtout en ce qui concerne la manière de déduire les propositions. Cependant, il suffirait de se rapporter, momentanément du moins, à l'introspection, pour constater définitivement qu'il est impossible de se représenter une absence absolue de la couleur. Nous pouvons voir une couleur neutre, nous pouvons avoir une « obscurité optique » apparaissant lorsque nous fermons les yeux, — mais ne voir *aucune couleur*, est chose impossible. Ce fait est devenu une vérité banale dans la psychologie contemporaine (1) ; il était déjà bien connu au temps de Kant (2), mais Kant lui-même ne le reconnaît pas, puisque, comme l'a bien remarqué M. Renouvier (3), il lui manque les informations sur les fondements psychologiques de la philosophie moderne.

(1) Cf. Kosloff, *Genèse de la théorie de l'espace et du temps chez Kant*, Kiev 1884, p. 179, 180 : « Il est très douteux qu'on puisse se représenter l'espace absolument pur sans quelque couleur. D'autre part, il est impossible dans la représentation de l'espace, de faire abstraction du corps propre. L'espace est inimaginable sans distinctions fondamentales : au-dessus, au-dessous, par devant, par derrière, à gauche, à droite ; et puisque ces distinctions dépendent de la position du sujet, elles ne peuvent pas être pensées sans la représentation du corps propre au centre de la sphère spatiale... »

(2) V. Schulze, *Krit. d. theoret. Phil.*, II, p. 196 et suiv.

(3) *Critique de la doctrine de Kant*, Paris 1906, p. 388.

3° « L'espace n'est pas un concept discursif... mais une intuition pure. En effet, on ne peut se représenter qu'un seul espace (1) ; de son caractère *a priori* il résulte que les propositions géométriques sont apodictiques (2).

En dépit de toute attente, Kant, qui nie tout caractère scientifique à la psychologie, emploie des arguments exclusivement psychologiques. Car lorsqu'il s'agit de la possibilité ou de l'impossibilité de se représenter quelque chose, nous nous mouvons toujours dans la sphère de la psychologie empirique. Et Kant commet ici, non seulement une faute contre la logique, faute d'inconséquence, mais aussi la faute psychologique d'une mauvaise observation. Nous ne pouvons pas en effet nous représenter l'espace pur dégagé de toutes les qualités sensibles. — Allons plus loin. Kant parle de l'espace *un*, homogène et isotrope. Mais un tel espace a justement le caractère que Kant lui refuse ; il est notamment un concept, une œuvre de mathématicien, chose que M. Poincaré a si bien mise en lumière (3). Naturellement, même un concept n'est autre chose qu'une certaine forme de complexe de sensations, et nous ne pouvons concevoir le concept que comme formant une

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 78.

(2) Cf. ici la critique de Riehl, *Kritizismus*, II, p. 106, 186.

(3) V. *Pourquoi l'espace a trois dimensions* in *Dernières Pensées*, Paris 1913 ; v. aussi *La science et l'hypothèse*, p. 83 et suiv.

représentation, conjointement avec d'autres attributs qui n'existent pas dans le concept. Mill (1) accorde que, dans le concept, nous fixons notre attention sur un groupe d'attributs déterminés d'une chose, mais nous ne pouvons penser un concept sans y joindre toute une synthèse d'attributs qui en sont inséparables dans la réalité. On le voit, Kant confond la représentation de l'espace avec le concept de celui-ci (2). Quand il parle de l'espace homogène, il a devant les yeux un objet idéal qui est devenu déjà le terme final d'une opération d'abstraction où l'attention est fixée plutôt sur certains attributs du complexe des sensations que sur les autres ; tandis que dans la représentation ordinaire tous les attributs de l'objet sont au même rang et ont le même degré d'expression. Ainsi il n'y a aucune différence radicale entre le concept et la représentation ; mais leur confusion peut entraîner, pour celui qui voit entre eux une différence d'origine, des conséquences fatales, et c'est précisément le cas de Kant. L'auteur de l'*Esthétique* veut concilier deux caractères de l'espace : le caractère représentatif et l'homogénéité. Et puisque la conception de l'espace comme celle d'un concept est, pour Kant, inconciliable avec son caractère représentatif, il érige l'espace en

(1) *Phil. de Hamilton*, p. 371.

(2) Cf. *Vaihinger, Comment.*, II, 228 ; celui-ci montre aussi (II, 273) la confusion kantienne de l'intuition avec la forme de l'intuition.

« intuition pure », dont il a besoin d'ailleurs pour d'autres raisons encore.— Cette confusion de la représentation de l'espace avec son concept a été déjà depuis longtemps remarquée. Entre autres, Riehl (1) dit que l'erreur de Kant fut de confondre l'espace mathématique avec l'espace sensible. L'uniformité, l'unité de l'espace mathématique s'expliquent, conclut Riehl, sans que l'on ait besoin de faire appel à une forme *a priori*. De même M. Dunan (2) affirme que la pensée de Kant a oscillé. Il présentait l'espace (et le temps) plutôt comme des intuitions quand il s'agissait de leur origine, et plutôt comme des concepts quand il s'agissait de leur nature.

Nous ne discuterons pas ici la deuxième partie de la proposition concernant le caractère apodictique de la géométrie. Nous aurons plus loin l'occasion de l'examiner.

4° « La représentation originaire de l'espace est une... intuition *a priori* et non pas un concept », puisqu'elle contient une infinité de parties intuitives (3).

Cette proposition ne présente pas un intérêt particulier, car elle traite une question exclusivement psycholo-

(1) *Kritizismus*, II, p. 90-91, 115-116 ; cf. aussi Bergson, *Essai*, p. 73.

(2) *De l'espace*, p. 143 et suiv.

(3) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 79. Cet argument est écrit sous l'influence de Locke, v. *Essai sur l'entendement humain*, livre II, ch. 15, in *Œuvres de Locke et Leibniz* (nouv. édit. revue par Thurot), Paris 1839.

gique, sans valeur gnoséologique spéciale. L'essentiel est que l'espace, comme on l'a vu n'est pas une forme *a priori* ; la description phénoménologique de cette représentation nous devons la laisser à la psychologie, en notant seulement le caractère équivoque du concept de l'infinité dont Kant se sert avec trop d'insouciance (1).

5° L'espace est une intuition *a priori* : une intuition parce que les propositions géométriques qui reposent sur lui sont synthétiques ; *a priori* parce que les propositions géométriques sont toutes apodictiques (2).

Voilà l'unique argument gnoséologique (3) (ou plus exactement épistémologique) de Kant en faveur du caractère synthétique et apriorique de l'espace (4). Il convient donc de le considérer plus attentivement. Qu'est-ce qu'un jugement synthétique en général ? La définition d'un certain jugement comme synthétique ou comme analytique dépend de la définition (5) préalable de son sujet : si la définition du sujet contient le prédicat, le jugement est analytique ; si elle ne le contient pas, le jugement est synthétique. Et puisque la définition d'une

(1) Cf. là-dessus la critique de Schulze in *Kr. d. theor. Phil.*, II, p. 212 et suiv. et de Vaihinger, *Comment.*, II, p. 254 et suiv., où tous deux objectent à Kant de se baser sur le concept de l'infini actuel.

(2) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 80.

(3) Il y a encore un argument gnoséologique qui (chose bien étrange !) n'a pas été exposé dans la 2^e édition de la *Cr. de la rais. pure*. C'est le fameux « *Paradoxe des choses semblables et égales, mais cependant non-congruentes* » discuté par Kant dans

figure géométrique peut être différente suivant les cas, une proposition géométrique, synthétique dans un cas, peut devenir analytique dans un autre et *vice versa*. Prenons un exemple. Lorsque je dis : la somme des angles d'un triangle est égale à 2 d., je ne peux pas déterminer d'avance le caractère de cette proposition : si elle est analytique ou synthétique. Si la définition du triangle dans un cas singulier est : une figure géométrique plane se composant de trois lignes droites qui se coupent par deux — la proposition sur la somme des angles est synthétique, puisque la connaissance d'un

les *Prolegomènes* (§ 13). Kant veut, en vertu de ce « paradoxe », démontrer l'idéalité de l'espace ; mais il pourrait par là chercher à démontrer *critiquement* tout au plus le caractère intuitif de celui-ci, puisque, comme le remarque justement Vaihinger (*Comment.*, II, p. 528), voulant conclure à l'égalité de l'espace, Kant pose une prémisses arbitraire, empruntée à l'école leibnizienne, d'après laquelle les « choses en soi » sont des objets de la raison *seule*. Posons maintenant la question de savoir si Kant a démontré au moins le caractère non-discursif de l'espace. Cette démonstration, même si elle avait réussie, se serait appuyée sur une autre prémisses, celle dont nous doutons le plus : que les éléments discursifs, les concepts, sont non-intuitifs ; elle serait donc aussi dogmatique que la première. D'ailleurs, même si on reconnaissait, avec Kant, cette prémisses, on pourrait encore, avec raison, affirmer, comme beaucoup de critiques l'ont fait, que le concept de direction opposée suffit pour discerner et déterminer séparément les objets symétriques. Ici Aristote avait donc parfaitement raison quand il avait établi la catégorie de *situs*.

- (4) Kant l'appelle « transcendantal » à la différence des arguments « métaphysiques » qui le précédaient. Mais l'on voit que les arguments antérieurs ont été simplement psychologiques, et que celui-ci seul a le droit de prétendre à un traitement différent. Cf. Vaihinger, *Comment.*, II, p. 151 et suiv ; 263 et suiv.
- (5) Nous prenons ici le concept de la définition au sens le plus large qui équivaut à la connaissance de l'objet, la plus complète possible, exprimée par les propositions.

homme qui pourrait définir uniquement de la sorte un triangle, est enrichie par cette proposition. — Si pourtant il se trouve un homme qui puisse définir un triangle comme une figure plane formée par trois lignes droites et ayant la somme de ses angles égale à 2 d., pour cet homme la proposition sur la somme des angles est analytique. On voit que le caractère synthétique ou analytique d'un jugement (d'une proposition) est relatif et dépend exclusivement de la définition du sujet ; de telle manière que, malgré sa relativité et grâce à la dépendance de la définition, le caractère du jugement peut, sans dépasser son cadre psychologique, être constaté logiquement. Kant, écrit Renouvier (1), a donné pour sujet principal à sa *Critique* cette question : comment un jugement synthétique *a priori* est-il possible ? Il semble pourtant avoir trop souvent oublié qu'il n'avait pas de réponse à celle-ci : *A quoi peut-on reconnaître qu'un jugement synthétique a priori est indubitable ?* Et nous avons vu justement qu'il est plus que redoutable, puisque (en laissant de côté son apriorité dont nous parlerons plus loin) il est synthétique seulement par rapport à *un certain* état de conscience et analytique par rapport à *un autre*. La même pensée est exprimée par M. Couturat (2) qui écrit que la distinction

(1) *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris 1901, .p 41 ; v. aussi 339.

(2) *La philosophie des mathématiques de Kant*, in *Revue de met. et de Mor.*, Paris 1904, p. 325-326.

des jugements analytiques et synthétiques n'a pas une valeur générale, et que beaucoup de commentaires et de critiques ont soutenu qu'elle n'a qu'une portée psychologique : un jugement est synthétique la première fois qu'on le formule parce qu'on découvre un prédicat nouveau d'un sujet déjà connu ; il deviendra analytique dès que le nouveau prédicat sera incorporé au sujet. C'est en ce sens qu'on peut dire du jugement « les corps sont lourds » qu'il est synthétique pour le vulgaire ou encore pour le géomètre ; mais il est analytique pour un physicien, qui ne peut plus concevoir les corps sans attraction (1). C'est la définition, qui est à la fois une convention, conclut M. Couturat, et qui seule détermine le contenu logique (2). — Voilà ce que dit M. Brunshwicg (3) a propos de cette question : la distinction kantienne n'a pas de valeur intrinsèque ainsi que M. Tannery le soutient avec raison (4) ; le même jugement qui nous a demandé un effort synthétique d'unité, nous apparaît comme analytique dans sa forme et dans son expression, après que nous avons jugé. En nous plaçant donc au point de vue purement psychologique et voulant

(1) *Ibid.*; cf. aussi A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1870, I, p. 240 et suiv.

(2) Art. cité, p. 327, 334.

(3) *Bullet. de la société française de phil.*, séance du 26 mars 1903, p. 136.

(4) *V. Bulletin*, plus haut.

conserver en même temps quelque valeur intrinsèque à la distinction kantienne des jugements, nous aboutissons à une impossibilité. Prenons, par exemple, le jugement « l'or est jaune » ; il y aura dans ce jugement une évidence analytique jusqu'au jour où par ailleurs nous serons avertis qu'il y a de l'or rouge. Les jugements ne sont donc pas classés une fois pour toute : ils peuvent, soit atteindre un grade supérieur, soit rétrograder. — Paul Tannery (1) est du même avis : le jugement « l'or est jaune », est certainement un jugement qu'on peut formuler soit comme synthétique, soit comme analytique. Enfin, M. Belot (2) résume ces discussions de la manière suivante : Tout jugement apparaîtra comme synthétique à celui qui apprend, analytique à celui qui sait. La distinction en question n'a qu'une portée toute subjective, toute psychologique (3). — Bien que Kant tâche de défendre l'absoluité de la distinction, elle est, comme l'a justement remarqué Couturat (4), singulièrement vague et flottante dans l'esprit même de son auteur. L'exemple le plus frappant des variations de la pensée de Kant dans l'application de sa distinction fondamentale des jugements analytiques et synthétiques, est le principe de l'unité nécessaire de l'aperception, qu'il considère

(1) *Ibid*, p. 137.

(2) *Ibid*.

(3) Cf. Schulze, *Kr. d. theor. Phil.*, II, p. 154 et suiv.

(4) Art. cité, p. 347.

comme synthétique dans la première édition de la *Critique* et comme analytique dans la deuxième (1). Ainsi, la critique postérieure à Kant (2) a ruiné la base qu'il avait érigée avec tant de soin et sur laquelle il a construit toute sa doctrine.

En ce qui concerne le caractère apodictique, c'est-à-dire la nécessité (3) des propositions géométriques, tâchons de nous rendre compte de quelle façon nous pouvons la constater. Si nous acceptons une proposition, nous ne pouvons pas, le plus souvent, accepter une autre proposition qui nous apparaît dans leur comparaison comme soit disant contradictoire. Mais le procédé de la comparaison est un procédé psychologique et l'acceptation de l'une des deux propositions contradictoires, s'opère dans le domaine empirique. A vrai dire, il n'existe pas de propositions contradictoires au sens absolu; tout au plus des propositions inconcevables comme l'a si bien montré J. St. Mill (4): l'objet tout blanc et en même temps tout noir, carré rond,

(1) *Ibid* ; v. aussi Koppelman, *Kants Lehre vom analytischen Urteil*, apparu in *Philosophische Monatshelte*, 1885, t. XXI, p. 65-101.

(2) V. Paulsen, *Kant*, p. 130-134. Selon ce dernier il serait de beaucoup préférable que la division des jugements n'eût pas été inventée puisqu'elle embrouille seulement davantage le système kantien ; cf. aussi Kosloff, *L'espace et le temps chez Kant*, p. 194-195.

(3) Nous laissons provisoirement de côté l'universalité, dont nous traiterons plus tard dans le sous-chapitre sur la conscience universelle (chap. VI. 3).

(4) *Philos. de Hamilton*, p. 78 et suiv.

$2+2=5$, ce sont des propositions qui sont presque inconcevables, mais non pas contradictoires. Si nous sommes choqués dans nos habitudes intellectuelles par l'opinion de J. St. Mill à l'égard de ces exemples, écrit à juste raison M. Milhaud (1), c'est que nous avons précisé-ment coutume d'entendre ici les termes des propositions au sens subjectif (2). Que l'on s'éloigne de cette attitude par un effort suffisant de la pensée et l'on trouvera les conclusions de Mill absolument naturelles. Pourquoi l'impossibilité de réaliser, dans l'intuition, la simultanéité des deux images devrait-elle prendre une signification plus impossible que l'impossibilité de n'importe quelle sensation inconnue ? Bref, conclut M. Milhaud, il est impossible de parler de la contradiction psychologiquement. — Mais en reconnaissant, avec Mill, et même plus conséquemment que Mill (3), la relativité du concept de la contradiction au point de vue psychologique, M. Milhaud s'oppose au philosophe anglais au point de vue logique. Il estime, inconséquemment pour sa propre théorie, que « subjectivement » (c'est-à-dire logiquement) la loi de la contradiction est absolue dans la définition. Nous disons inconséquemment, parce que,

(1) *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, Paris 1924, p. 19.

(2) C'est-à-dire constructif, logique.

(3) Cf. Milhaud, *op. cit.*, p. 18 et suiv. et Mill, *Philos. de Hamilton*, p. 79-90.

d'après lui-même, entre l'objectif et le subjectif il n'y a qu'une différence *de degré*; par conséquent, si le concept de contradiction est relatif dans le premier cas (psychologiquement), il ne peut être que *moins* relatif, bien que *toujours* relatif dans le deuxième cas (logiquement). En d'autres termes, puisque, d'après Milhaud lui-même, il n'y a pas de différence absolue entre la psychologie et la logique; puisqu'il reconnaît que nos notions se ramènent définitivement aux sensations, il devrait aussi reconnaître le caractère empirique et relatif de la notion de contradiction.

Kant veut conclure à l'existence des éléments nécessaires et indépendants de l'expérience, du fait que le plus souvent nous acceptons une proposition en rejetant sa « contradictoire ». Mais il n'y a aucune raison de transporter hors de l'expérience, un acte qui se passe en elle, et d'agir ainsi uniquement à cause de la stabilité relative de cet acte (1). Cette stabilité est, à vrai dire, un unique aspect logique de la nécessité, car la nécessité proprement dite, est un phénomène psychologique exprimant le suprême degré de la certitude, et rien de plus. C'était aussi la pensée de Hume, lequel aboutit à cette conclusion que nous sommes tous soumis à une singulière illusion de l'esprit : nous prenons une néces-

(1) Cf. Boutroux, *La philos. de Kant*, p. 29.

sité subjective pour la nécessité objective (1). — Pareillement à la distinction des jugements analytiques et synthétiques, la distinction absolue de la nécessité et de la contingence vient, chez Kant, de la puissante influence de l'école de Leibnitz-Wolff, de l'école qui empêcha l'introduction, dans le système kantien, des éléments empiriques venant de Hume et y introduisit la métaphysique transformée en apriorisme. Ainsi, sur les fondements chancelants des propositions sur l'espace, Kant construit la doctrine de son apriorité. « L'espace, écrit-il, n'est autre chause que la forme de tous les phénomènes des sens extérieurs... (2) ». Il lui paraît qu' « on comprend aisément comment la forme de tous ces phénomènes peut être donnée dans l'esprit antérieurement à toutes les perceptions réelles... et comment elle peut contenir antérieurement à toute expérience les principes de leurs rapports (3) ».

Le réalisme kantien, écrit M. Bergson, voit dans l'espace un milieu idéal où la multiplicité des sensations se coordonnent. Ce milieu est donné *d'abord*, comme la con-

(1) Schulze, dans son *Aenesidem* (p. 149), et beaucoup d'autres critiques, ont bien montré le cercle vicieux dans lequel tourne Kant en démontrant la nécessité *a priori* de l'espace par la nécessité *a priori* des mathématiques et *vice versa*, de sorte que la nécessité des mathématiques constitue chez lui le point de départ et la thèse à démontrer.

(2) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 81.

(3) *Ibid*, I, p. 82.

dition nécessaire de ce qui vient s'y placer. Mais supposons maintenant que cet espace homogène ne soit pas logiquement antérieur mais qu'il soit postérieur aux choses matérielles et à la connaissance pure que nous pouvons avoir d'elles; supposons que l'étendue précède l'espace; nous parvenons alors à faire tomber l'insurmontable barrière que le réalisme élevait entre les choses étendues et la perception que nous en avons (1). Si pourtant nous voyons dans l'espace un cadre tout prêt à recevoir les sensations, nous y introduirons avec l'espace quelque chose de nouveau, dont nous ne nous rendrons pas compte, et le processus par lequel la sensation rejoint l'étendue demeurera inexpliqué (2). Nous trouvons une objection pareille chez M. Dunan (3). A supposer, dit-il, qu'une telle intuition de l'espace fût possible et que l'esprit déployât comme un filet prêt à prendre tout ce qui y tombera, l'intuition d'un espace infini à trois dimensions, toute formée et déjà achevée; il resterait à savoir comment les phénomènes peuvent venir se prendre dans cette sorte de piège, et surtout comment, avec nos organes, nous pouvons percevoir, en tant qu'étendus, ces phénomènes ainsi logés dans un espace dont l'intuition est tout intellectuelle et ne dépend

(1) *Matière et mémoire*, p. 258-259.

(2) *Ibid.*, p. 54-55.

(3) *De l'espace*, p. 141, 143. Sur la même objection quant au temps cf. Trendelenburg, *Log. Unt.*, 2^e édit., II, p. 164.

en aucune façon de l'organisme. Ainsi, résume-t-il, un espace indéterminé, tout prêt à recevoir des corps, et dans lequel les corps auront à prendre leurs places, est une fiction insoutenable. — M. Bolcewicz, dans son excellent ouvrage *Kant à Hume* (1), critique à fond l'apriorité de l'espace kantien. C'est un fait, dit-il, que l'espace ne paraît pas dans la conscience comme un concept non-empirique. Hume a raison de dire que la représentation de l'étendue ne nous est donnée ni *avant*, ni *après* l'intuition extérieure, mais *avec* elle. Les choses, s'accorde-t-il avec M. Bergson, nous sont données primitivement non pas dans l'espace, mais comme des étendues mêmes. Si la théorie de Kant était vraie tous les hommes auraient dû commencer leurs fonctions mentales par la représentation de l'espace, par celle d'une totalité, d'un espace vide dans lequel sont contenus les objets. Nous voyons pourtant que les enfants perçoivent d'abord des objets étendus, et ce n'est que plus tard qu'ils aperçoivent que les objets se trouvent dans un espace plus grand, par exemple dans la chambre; puis ils étendent le concept de l'espace jusqu'à la voûte, et c'est à l'âge adulte seulement qu'ils étendent trois dimensions à « l'infini ». D'ailleurs, termine M. Bolcewicz, si l'espace à trois dimensions était *a priori*, pourquoi des aveugles

(1) Warszawa. 1913, p. 41-42.

opérés ne voient-ils pas la troisième dimension? — Deux fortes objections ont été faites par Herbart (1) contre le caractère transcendantal de l'espace (et du temps). Il convient que les représentations de l'espace (et du temps) sont des propriétés universelles. Mais l'espace (ainsi que le temps) n'est qu'une abstraction de ces représentations. Si pourtant Kant établit cette abstraction, l'espace (ou le temps), comme point de départ de sa pensée, il n'y a rien d'étonnant à ce que cette abstraction lui paraisse être une prémisse nécessaire du monde sensible (2). Mais ce n'est là que détourner les faits empiriques : conditionner la réalité par quelque chose d'apparent; c'est une espèce de production des récipients vides infinis de Newton (3), qui existent soi-disant indépendamment et englobent le monde.

Cependant, en réalité, l'espace (comme le temps) suppose toujours des matériaux qui doivent être coordonnés; par conséquent, il n'est pas quelque chose de primaire, il est une acquisition de la science formée

(1) *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, 1^{re} partie, ch. VII, p. 505 et suiv.; 2^e partie, 1^{re} section, ch. III, p. 115, II^e sect., ch. IV, p. 307.

(2) D'ailleurs elle n'explique pas alors la diversité des formes dans la nature (v. Herbart, *Sämmtliche Werke*, édit. Hartenstein, Leipzig 1850 et suiv., VI, p. 308).

(3) Sur l'influence de Newton sur la conception kantienne de l'espace et du temps, v. Riehl, *Kritizismus*, II, p. 89 et suiv.

graduellement. La deuxième objection de Herbart (1) est d'ordre plus général. La démonstration de Kant, partant de la nécessité de la représentation de l'espace (et du temps) à son apriorité est un syllogisme en *Cesare*. Ce que nous enseigne l'expérience n'a jamais le caractère de nécessité. L'espace (ainsi que le temps) est une représentation nécessaire. Donc ce n'est pas de l'expérience que nous concevons l'espace (et le temps). Adressons-nous aux prémisses, dit Herbart, et concédons dans un certain sens la mineure. Reste la majeure que nous ne pouvons admettre en aucune façon. L'expérience, nous donnant la réalité des corps et des événements, tels que nous les percevons, nous les impose d'une façon subjectivement nécessaire (2), et ce n'est pas la « forme transcendante » qui est la source mystérieuse de la nécessité. Kant, écrit M. Bergson (3) présente l'espace comme une forme toute faite de notre faculté de percevoir, véritable *deus ex machina* dont on ne voit ni comment il surgit, ni pourquoi il est ce qu'il est, plutôt que toute autre chose. L'auteur de *l'Esthétique transcendante*, objecte Poincaré (4) présente l'espace comme quelque chose d'absolu. Mais c'est tout-à-fait contradictoire

(1) *Ibid*, VI, p. 308 ; cf. aussi p. 505.

(2) Cf. ici Lossky, *L'intuitivisme*, 102-103, 107, et *Introduction à la philosophie*, I, *L'introduction à la théorie de la connaissance*, Saint-Petersbourg 1911, p. 142-143 (en russe).

(3) *L'évolution créatrice*, p. 223.

(4) *La valeur de la science*, p. 80 ; v. aussi p. 272.

à nos observations psychologiques. Il est psychologiquement impossible de se représenter l'espace absolu. Si l'on veut pourtant considérer l'espace absolu au point de vue épistémologique, la chose est encore moins possible à présent que sont apparues les théories physiques de la relativité et les théories métagéométriques. On peut dire, affirme M. Metz (1), que les théories d'Einstein réfutent les conceptions newtoniennes de l'espace euclidien (et du temps absolu), *existant par eux-mêmes indépendamment* des choses, ainsi que les idées de Kant sur les formes *a priori* de la sensibilité, attachées trop étroitement les unes et les autres à une mécanique physique devenue caduque (2). Avec la théorie de M. Einstein, écrit M. Meyerson (3), la théorie qu'il faut à présent reconnaître comme la plus conforme aux faits, on abandonne les éléments tels que l'universalité du temps, l'absolu de l'espace euclidien. De même les travaux des métagéomètres semblent en aboutissant à une sorte de définition du concept de l'espace qui en est à la base, ruiner la thèse de l'idéalisme kantien. Ils donnent pour ce concept un assemblage d'éléments où rien n'apparaît comme nécessaire, ni les éléments eux-mêmes, ni

(1) E. Metz, p. 196-197.

(2) V. p. ex. *Prolégomena* § 12 : « ...L'espace achevé a trois dimensions et l'espace en général ne peut pas non plus en avoir davantage... »

(3) V. *La déduction relativiste*, Paris 1925, p. 323.

leur mode d'association. L'analyse de Riemann et les études postérieures, dit P. Tannery (1), ont montré d'une façon nette et précise que le concept d'espace est formé par une association de diverses notions parfaitement distinctes les unes des autres, celles de grandeur, de continuité, de dimension, etc. Il est également prouvé qu'il n'y a subjectivement rien de nécessaire dans l'association de ces notions, ni dans la forme spéciale que revêt la dernière. Il ne reste donc rien du concept qui soit subjectivement nécessaire. Toute proposition sur l'espace est ainsi subjectivement contingente et ne diffère pas à cet égard des autres propositions qui peuvent être formulées comme des lois de phénomènes extérieurs. — Ces diverses conclusions peuvent-elles être mises d'accord avec la véritable pensée de Kant ? Tannery ne résout pas cette question. Mais nous trouvons la solution chez d'autres philosophes modernes, par exemple chez Renouvier et Poincaré. « Les philosophes du xviii^e siècle, écrit Renouvier (2), Descartes surtout, qui avaient coutume de citer comme le type des vérités *a priori* inébranlables la proposition de la somme des angles d'un triangle rectiligne égal à deux droits, n'auraient point imaginé que des géomètres sérieux pussent jamais mettre en doute

(1) *La géométrie imaginaire et la notion d'espace in Revue Philosophique*, 1877, 3, p. 574-575.

(2) *Crit. de la doct. de Kant*, p. 310-311.

ce théorème et tous ceux qui dépendent du postulat des parallèles, c'est-à-dire la géométrie d'Euclide. Et Kant, lorsqu'il émettait cette idée, que la connaissance des dimensions de l'étendue n'est révélée à nos sens que par la direction des forces, était loin de penser que leur nombre ne fût pas nécessairement ce qu'il nous paraît être. Il croyait à la nécessité *a priori* des principes mathématiques et de bien d'autres que nous allons lui voir affirmer sur la matière et la causalité sous le titre d'*Analogies de l'expérience*. Kant en appelait à la croyance sur des points où il interdisait la théorie comme logiquement impossible et il réclamait la certitude pour certains autres dont la vérité avait été et était toujours disputée, et dont les plus inébranlables, selon lui, devaient être un jour renversés, *en ce qui touche leur valeur apodictique*, par les hommes les plus compétents dans cette partie, les géomètres. » — A présent ce fait dont parle Renouvier est pour nous indubitable, puisqu'il est accentué par tout le système d'un éminent mathématicien et philosophe en même temps, Henri Poincaré. Celui-ci ne croit pas que l'espace avec ses propriétés essentielles (et l'on pourrait affirmer la même chose à propos du temps) s'impose à l'esprit d'une manière nécessaire comme une synthèse *a priori*. Les

géométries non-euclidiennes, écrit M. Parodi (1), lui paraissent exclure désormais une telle attitude. « Voilà donc, dit Renouvier, à la suite du passage cité plus haut (2), où en était restée la critique de la raison pure sur la question de toutes les questions : la certitude. »

3. — Passons à la deuxième forme de l'intuition, au temps. D'une manière analogue à la précédente, Kant démontre son caractère synthétique et apriorique dans sept propositions :

1° Le temps n'est pas une représentation empirique, il est *a priori* parce qu'il est une base des sensations (3).

Mais la durée, d'après la psychologie contemporaine, aussi bien que l'étendue, est un attribut des sensations (un attribut primaire pour Ebbinghaus, secondaire pour Wundt), elle ne peut donc pas être leur base. Nous avons déjà examiné ce point à propos de l'espace et nous pourrions, *mutatis mutandis*, répéter ici les objections faites précédemment à la théorie kantienne de l'espace.

2° Le temps est *a priori* car « on ne saurait supprimer le temps lui-même par rapport aux phénomènes en général, quoique l'on puisse bien les retrancher du temps par la pensée (4) ».

(1) *La Philos. contemp. en France*, p. 221.

(2) *Cr. de la doctr. de Kant*, p. 311.

(3) *V. Cr. de la rais. pure*, I, p. 85.

(4) *Ibid*, I, p. 86.

L'argument est, naturellement, entièrement faux au point de vue psychologique. Car, si le temps est un attribut des sensations (1) (de n'importe quel ordre), il ne peut pas exister sans l'objet auquel il appartient en attribut (2).

3° Le temps est *a priori* car il rend possible la connaissance apodictique (3).

En considérant provisoirement le concept de l'apodictique comme celui du nécessaire, nous pouvons, en vertu de l'examen précédent sur la nécessité de l'espace, constater qu'il n'y a aucune raison suffisante pour considérer le temps comme indépendant de l'expérience à cause de la nécessité relative et subjective des propositions phoronomiques. La nécessité de ces propositions ne nous est donnée que dans l'expérience; cependant la conclusion tirée à propos de la cause efficiente de cette nécessité tend à dépasser toute l'expérience possible, en plaçant cette cause en dehors de l'expérience. On voit qu'en procédant ainsi, Kant devient dupe de l'illusion

-
- (1) Cf. Mach, *Anal. d. Empf.*, p. 204 : « Nous éprouvons (wir empfinden) le travail de la tension comme le temps. » « Les sensations, auxquelles se joint le plus grand travail de la tension, nous paraissent plus tardives. »
- (2) Cf. Kosloff, *L'espace et le temps chez Kant*, p. 182 : « Il est impossible de penser le temps pur, car nous ne pouvons pas nous détacher des volitions et des sentiments qui remplissent perpétuellement notre vie consciente. » Cf. aussi Lessevitch, *Empirio-criticisme*, p. 16, 19.
- (3) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 86. De là la possibilité de la phoronomie, de la science sur le mouvement.

d'après laquelle il serait possible de constater l'existence des formes transcendantales et même d'en affirmer quelque chose de plus. Il ne suppose point que l'on puisse, avec une égale probabilité, affirmer, comme l'on fait certains philosophes (1), que l'espace et le temps sont des conditions de la nécessité des propositions parce qu'ils viennent de la « chose en soi » dont ils sont des attributs constants et absolus. Dans ces deux affirmations opposées — transcendantale et transcendante — nous sortons également (du moins dans la conception de leurs auteurs) au delà des limites de l'expérience et dès lors toutes les conclusions sont également possibles. Kant combat la solution donnée par les réalistes en objectant que, dans leur interprétation, il est impossible de comprendre de quelle façon l'espace et le temps *nous* sont donnés (2). Mais le point de vue kantien n'évite pas cette même difficulté. Car nous pouvons nous demander de quelle façon la forme de l'intuition est applicable à la matière sensible venant de la « chose en soi »; comment il arrive que la matière sensible est comprise dans la forme *a priori* qui, par sa définition

(1) Cf. Laas, *Idealismus und Positivismus*, Berlin 1879-1884, III, p. 512, et Schulze, *Aenesidemus*, p. 143 et suiv. : « La conscience de la nécessité s'explique par la matière particulière dont les choses extérieures suscitent notre esprit et causent la connaissance. » « La déduction de la nécessité et de l'universalité, de la nature de notre conscience ne rend point plus compréhensible l'existence des faits que leur déduction de la « chose en soi ».

(2) Cf. *Prolegomena*, p. 73.

même, est indépendante de l'expérience (1). Nous reviendrons encore sur ce problème du rapport entre la forme et la matière. Passons maintenant la proposition suivante de Kant :

4° Le temps n'est pas un concept car « des temps différents ne sont que des parties du même temps » et la proposition : les temps différents ne peuvent exister simultanément, est une proposition synthétique (2).

Comme dans le cas de l'espace, cette proposition ne concerne pas notre problème; car elle porte non pas sur l'hétérogénéité de la forme et de la matière, mais sur le caractère de la prétendue forme. Cette question est du domaine de la psychologie et ne nous intéresse pas présentement. Remarquons seulement qu'elle est basée sur la distinction des jugements synthétiques et analytiques, ce qui devrait d'avance nous rendre sceptiques à son sujet, en vertu de notre examen de cette distinction. En outre, cette proposition présente une tautologie, pour ainsi dire négative, puisque « l'existence simultanément » équivaut à « l'existence dans le même temps », et la proposition de Kant se présentera dans la forme suivante : « les temps différents ne peuvent exister dans le même temps », c'est-à-dire « ne peuvent être les

(1) Cf. Riehl, *Kritizismus*, I, p. 370-371 et Bergson, *Matière et mémoire*, p. 54-55.

(2) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 86-87.

mêmes temps », ce qui est évidemment une répétition inverse, l'application immédiate de la loi psychologique de non-contradiction. On voit ainsi que cette proposition dite « synthétique » est implicitement *analytique* pour toutes personnes raisonnant d'après la loi de la contradiction.

5° Le temps déterminé n'est possible que par des limitations du temps infini; il n'en est pas une partie; de là résulte le caractère intuitif du temps (1).

Cette proposition a le même caractère descriptif que la précédente, aussi ne la discuterons nous pas. Dans ces deux cas, cependant, nous avons une confusion absolue de deux objets différents : de la durée en une propriété de l'impression et du temps en un concept (une idée générale). D'ailleurs cette confusion, comme nous l'avons montré, parcourt toute l'*Esthétique transcendante*.

6° Si la représentation du temps « n'était pas une intuition *a priori*, nul concept... ne pourrait nous faire comprendre la possibilité d'un changement, c'est-à-dire, d'une liaison de prédicats contradictoirement opposés dans un seul et même objet (par exemple l'existence d'une chose dans un lieu et la non-existence de cette même chose dans le même lieu). Ce n'est que dans le

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 87.

temps, c'est-à-dire successivement, que deux modes contradictoirement opposés peuvent convenir à une même chose (1). »

Dans ce cas il s'agit réellement de l'intuition (de la représentation) du temps, mais pourquoi cette intuition doit-elle être *a priori* ? La même chose en un temps différent n'est pas déjà la même *en ce qui concerne sa matière* ; il s'ajoute ici au complexe d'attributs un nouvel attribut empirique de la durée. En d'autres termes, en représentant la même chose en un temps différent, nous joignons, à la représentation ancienne, d'autres phénomènes psychiques qui constituent précisément ce que nous appelons « un autre temps », à savoir le sentiment « de déjà vu » etc. Ainsi, dans la conscience empirique, la chose n'est jamais rigoureusement la même, comme l'a si brillamment montré M. Bergson : de la survivance du passé, résulte l'impossibilité, pour une conscience, de traverser deux fois le même état (2). Nous ne pouvons donc jamais avoir devant nous la même chose (3). Et les choses extérieures changent parce que toute sensation se modifie en se répétant (4). Si pourtant les choses nous paraissent les mêmes, cette illusion peut s'expliquer grâce aux mots qui les expri-

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 88.

(2) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 6.

(3) Bergson, *Essai*, p. 175.

(4) *Ibid.*, p. 99.

ment (1). H. Poincaré, dans son livre sur *La valeur de la science*, donne une originale démonstration du fait que les objets physiques qui nous paraissent identiques pendant quelques moments, sont, en réalité, bien différents (2). — Ainsi les choses changent elles-mêmes, c'est-à-dire ce sont leurs attributs qui changent, et c'est à ce changement empirique que nous donnons le nom de durée; c'est à ce changement que nous empruntons notre concept du temps. Comment s'explique donc la contradiction que Kant indique dans la sixième proposition ? Très simplement : la chose, dans un moment donné, *n'est déjà plus la même*. Par conséquent, si nous voulons établir les concepts d'une chose donnée en des temps différents, il faut prendre en considération *tous les attributs* de la chose, et puisque la durée est aussi un des attributs empiriques, *cet attribut entrera aussi diversement* dans les concepts; mais alors les concepts seront *différents*, et la contradiction tombe. Ainsi, sans avoir besoin de dépasser l'expérience, on peut parfaitement expliquer le problème des attributs contradictoires, si difficile, de l'avis de Kant. Ce n'est pas la même chose qui contient des attributs contradictoires à travers le temps *a priori*,

(1) *Ibid.*

(2) *La valeur de la science*, p. 78 ; v. aussi Milhaud, *Certitude logique*, p. 95-96.

comme l'a voulu Kant; mais la chose, la même en égard à tous les autres éléments, est différente en ce qui concerne les attributs empiriques qui constituent sa durée.

7° « ... La représentation du temps est une intuition, puisque toutes les relations peuvent être exprimées par une intuition extérieure » : « Nous représentons la suite du temps par une ligne qui s'étend à l'infini... et nous concluons des propriétés de cette ligne à celles du temps, avec cette seule exception que les parties de la première sont simultanées, tandis que celles du second sont toujours successives (1). »

Et d'abord, pour quelle raison abusons-nous de l'analogie entre le temps et la ligne ? Si la raison en est dans l'identité de certains rapports dans deux objets, il ne nous est pas permis de *conclure* à l'identité des autres propriétés de ces objets. D'autre part, il convient de noter explicitement ceci : l'acte d' « exprimer », dont parle Kant, concerne non pas *l'intuition* du temps, puisque l'intuition n'a pas besoin d'être exprimée, mais *son concept*. S'il s'agit de concept du temps, nous pouvons, malgré Kant, admettre l'illustration complète du temps, par la ligne qui peut exprimer parfaitement *tous* les attributs du temps abstrait et, de même, son caractère successif. Si nous définissons chaque point de la ligne,

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 89.

se trouvant à gauche, comme analogue à chaque moment précédent du temps, et chaque point de la ligne, à droite, comme analogue à chaque moment suivant du temps, nous aurons une exacte illustration du temps successif. Il n'y a qu'une réserve à faire : il est illicite de transporter une analogie constatée dans certains rapports sur d'autres rapports inexplorés. En outre, la ligne est un moyen idéal d'illustration du temps, et les sciences l'ont complètement adoptée, surtout parce qu'elle représente la succession, la propriété essentielle du temps qui, en dépit de l'opinion erronée de Kant, peut être parfaitement exprimée d'une façon « extérieure ».

— On voit avec quelle confusion Kant se représente les deux formes de l'intuition. Dans l'espace et le temps, dit Kant, « nous trouvons quelque chose qui peut être découvert *a priori* (1). » Où et de quelle façon, ces deux formes se trouvent-elles, afin que nous puissions en découvrir quelque chose ? Comment se fait-il, demande avec raison Laas (2), que nous y trouvons quelque chose de nouveau au delà de l'expérience ? Que signifie enfin : « Le temps et l'espace sont subjectifs ? » Est-ce qu'ils se trouvent dans le sujet d'une manière étendue ? Peut-être « appartiennent »-ils au sujet ? Nous nous servons ici de la

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 109.

(2) *V. Idéal. und Posit.*, III, p. 447.

catégorie de relation qui ne doit pas être applicable au sujet (comme à la « chose en soi »). En outre, remarque Trendelenburg (1), pourquoi Kant établit-il seulement ces deux formes ? Il ne démontre nulle part que le nombre des formes doit se limiter à deux. Et, en effet, nous voyons que, plus tard, Schopenhauer, Sigwart, Wundt et beaucoup d'autres, comptent au nombre des intuitions *a priori* outre l'espace et le temps, encore le mouvement et le nombre. La représentation que se fait Kant de ces formes, continue Trendelenburg (2), est tout à fait confuse. Ainsi, dans l'*Esthétique transcendante*, Kant affirme que l'espace précède le mouvement, lequel est empirique ; dans la *Déduction transcendante des concepts de l'entendement*, Kant dit que le mouvement, dans la conscience, précède l'espace et le temps : « Nous ne nous pouvons figurer aucune ligne sans la tirer dans la pensée... », etc.

Des fautes psychologiques de l'observation, des fautes logiques consistant à confondre une représentation concrète avec une représentation générale (un concept), tout cela l'entraîne à attribuer à l'espace et au temps un caractère *a priori*. On a vu cependant que celui-ci

(1) *Log. Unt.*, I, p. 167-168 ; cf. B. Erdmann, *Kant's Kritizismus in der I. und. Aufl. d. K. d. r. Vern.*, Leipzig 1878, p. 22.

(2) *V. Log. Unt.*, I, p. 166-167.

et celui-là ne dépassent point l'expérience et ne sont que des caractères spécifiques de sensations. — Bain et Spencer nous montrent le plus clairement que l'espace et le temps n'ont d'autre réalité que les processus psychiques qui aboutissent à la représentation que nous en avons, et ces deux auteurs examinent simplement, comment, dans la conscience empirique, dans la conscience de l'individu, se produisent les idées de temps et d'espace. Ces deux idées n'ont donc pas le caractère nécessaire et apriorique que Kant, à toute force, a voulu leur prêter ; elles ne requièrent pas une origine métaphysique, mais elles sont les données de l'expérience, elles sont, pour Bain et Spencer, *a posteriori* et contingentes. Autrement dit, l'intuition kantienne ne diffère nullement de la sensation. — Nous ne mettons jamais, dit avec raison M. Cantoni (1), de différence essentielle entre sensation et intuition.

Kant définit le temps à l'aide d'un rapport ; mais pour lui le temps n'est pas lui-même un rapport ; il *cause* l'ordonnance des représentations dans notre état intérieur. Le temps est donc, comme forme, en dehors de ces rapports. Il est clair que cette indépendance de l'expérience du temps ainsi que de l'espace, résulte de l'expérience, du temps ainsi que de l'espace, résulte de

(1) *De l'apriorité de l'espace in Revue de Met. et de Mor.*, 1904, p. 315-316.

connaissance, ou bien, ce qui est pour Kant la même chose, à conserver le caractère apodictique de la science : « ...Si l'espace et le temps sont pour eux (c'est-à-dire pour « quelques physiciens-métaphysiciens ») certains rapports des phénomènes... abstraits de l'expérience..., il faut qu'ils contestent aux doctrines *a priori* des mathématiques touchant les choses réelles..., leur valeur ou au moins leur certitude apodictique, puisqu'une pareille certitude ne saurait être *a posteriori* et que, dans leur opinion les concepts *a priori* d'espace et de temps sont des pures créations de l'imagination dont la source doit être réellement cherchée dans l'expérience (1). »

Dans ce passage la théorie transcendantale de Kant s'oppose à l'empirisme des « métaphysiciens-naturalistes » et doit céder à l'évidence. Les propositions géométriques, par exemple, ne sont « apodictiques » qu'au sens empirique ; jusqu'ici on constate leur nécessité et universalité relatives. Mais d'où vient la certitude qu'il en sera toujours ainsi ? Comme nous l'avons rappelé, la métagéométrie, par exemple, constitue une nouvelle espèce de la géométrie dont les propositions sont contradictoires par rapport à celles de la géométrie d'Euclide, puisqu'elles sont fondées sur une conception autre de l'espace. Par conséquent l'espace n'est pas aussi

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 95.

constant, dans sa nécessité, ni aussi achevé qu'il le paraît à Kant. — Trendelenburg, qui affirme de même, dans ses *Logische Untersuchungen*, que l'espace et le temps sont, pour Kant, des intuitions portant sur quelque chose d'achevé et de donné comme tel, estime, à juste raison, qu'une telle conception est absolument arbitraire et artificielle. Nous n'arrivons en effet, dit-il, que laborieusement à la représentation de l'espace et du temps définis par Kant, et, par conséquent, ce ne sont pas de véritables intuitions. Mais l'espace et le temps ne sont non seulement pas achevés, mais encore, affirme M. Boutroux (1), ils ne sont pas nécessaires. Ils ne fournissent aucune connaissance universelle ; ils peuvent bien nous révéler des liaisons constantes, mais non des liaisons nécessaires. Dans la déduction des formes de l'intuition, Kant commet une double faute de *petitio principii* et de *quaternio terminorum* en concluant régressivement sur la structure de la connaissance : du caractère *relatif* (puisque empirique) des jugements dits apodictiques il conclut à leurs formes, et de ces formes, il conclut au caractère *absolu* des jugements « apodictiques ». La subreption dans cette conclusion, qui tourne en outre dans un cercle vicieux, est évidente. Elle est causée par la tendance caractéristique de chaque esprit rationaliste,

(1) *De la contingence*, p. 10.

qui consiste à rechercher l'absolu partout, même dans l'expérience intérieure, et (du moins en apparence) à enlever hors de l'expérience certains de ses éléments comme des éléments purs. Kant, éduqué dans la tradition de l'école de Leibniz-Wolff, ne pouvait résister à l'illusion, si attirante, de l'absolu, et il l'établit comme la forme.

En résumé, l'*Esthétique transcendantale* est mal fondée (1). Nous ne pouvons nous représenter l'espace sans la couleur, nous ne pouvons séparer l'étendue et la durée de la sensation. La théorie de Hume qui déduit l'espace, comme la généralisation des sensations visuelles et tactiles, a cet avantage sur la théorie kantienne, qu'elle n'est pas posée dogmatiquement, mais qu'elle s'appuie sur le fondement psychologique. L'opposition de la forme à la matière ; de la représentation de l'espace et du temps, comme « objectifs », aux autres qualités sensibles, comme subjectifs, — est au-dessous de la critique. Si l'objectif est ce qui est commun à tous, c'est-à-dire si le subjectivisme, dans la mesure où il devient universel, devient la réalité objective, nous devrions alors appeler de même objective la couleur du lis, puisqu'il paraît blanc à tous les hommes. S'il paraissait pourtant jaune à quelqu'un, nous aurions la

(1) V. Bolcewicz, *Kant a Hume*, p. 41-42.

qualité subjective. Tel est le raisonnement de M. Bolcewicz, et nous devons l'accepter dans toute son extension : le temps et l'espace n'ont aucune chance d'être considérés comme plus objectifs (ou plutôt comme *autrement* objectifs) que d'autres caractères des sensations. Ils ne sont que des caractères relativement plus stables, mais on ne pourrait en aucune façon démontrer ou constater leur stabilité absolue (1).

4. — Nous avons examiné les formes de l'intuition et nous n'y avons rien trouvé du caractère « formel » (2), c'est-à-dire aucun élément *a priori*.

Adressons-nous à présent aux formes de l'entendement dont la tâche, selon Kant, consiste justement à rendre le caractère absolu et nécessaire aux jugements scientifiques. — Le travail de la rédaction des connaissances, logiques par principe, dont Leibniz a rêvé toute sa vie et dont il liait le projet à celui d'une langue universelle apriorique, devrait avoir pour prodrome une grammaire de la philosophie, c'est-à-dire en première ligne, un système de catégories. Pareil système fut tenté par Kant qui suivit sans réserve les tendances rationalistes (3) de

(1) Kant, dit Lessewicz dans son ouvrage *Empiriocriticisme*, « transporte l'espace et le temps hors de l'espace et du temps, de sorte qu'à l'aide d'éléments transcendants pseudo-spatiaux et pseudo-temporels nommés « formes transcendantales *a priori* de l'expérience » il transforme l'espace et le temps en fameux miracles. »

(2) Cf. J. Sniadecki, *Dziela*, Warszawa 1837, III, p. 222 et V., p. 32. 62-69, 70.

(3) Cf. Cohen *Kant's Theorie der Erfahrung*, 2^e édit., p. 249.

son grand prédécesseur, et nous allons voir justement de quelle manière il dresse sa table des catégories.

Nous savons déjà que, d'après Kant, le jugement synthétique *a priori* est une espèce unique des jugements qui constituent notre science. Par conséquent les conditions de la connaissance scientifique ne doivent pas être démontrées qu'en vertu du caractère de ces jugements, c'est-à-dire en vertu de l'union spécifique des représentations. Cette union, analyse Kant, peut être quadruple, et chaque division, obtenue de la sorte, a encore trois subdivisions, motivées par le caractère des jugements et des rapports des éléments dans chaque jugement pris à part.

En effet : 1° lorsque le prédicat du jugement est considéré en extension, le sujet peut se renfermer dans cette extension du prédicat soit comme un exemplaire individuel, soit comme une partie du genre, soit comme un genre entier ; d'où il résulte que les jugements, au point de vue de la quantité, sont : 1) singuliers ; 2) particuliers et 3) universels ; et les formes de l'esprit correspondantes : 1) unité, 2) pluralité et 3) totalité. — 2° Lorsque le prédicat est représenté comme un caractère contenu dans le sujet du jugement, ce caractère peut être soit affirmé, soit nié, soit exclu de telle façon qu'on laisse à un certain objet la possibilité de posséder tous les caractères sauf celui qu'on exclut. On obtient ainsi, au point

de vue de la qualité, trois espèces de jugements : 1) affirmatifs, 2) négatifs et 3) indéfinis ; et les catégories correspondantes sont : 1) réalité, 2) négation et 3) limitation. — 3° Le rapport du prédicat au sujet peut être tel, qu'on rapporte le prédicat, soit, d'une façon absolue, en caractère essentiel du sujet, soit, d'une façon conditionnelle, lorsqu'on lie le sujet au prédicat sous une condition quelconque ; soit, d'une façon alternative, lorsqu'on divise le prédicat en plusieurs espèces et qu'on lie une de ses espèces avec le sujet. On obtient ainsi les jugements : 1) catégoriques, 2) hypothétiques et 3) disjonctifs ; et les catégories correspondantes sont : 1) substance et accident, 2) causalité et dépendance et 3) communauté (action réciproque). — 4° Dans le rapport du sujet au prédicat, peut se présenter, soit la possibilité, soit la réalité, soit la nécessité de leur union ; de là résultent les jugements : 1) problématiques, 2) assertoriques et 3) apodictiques ; et les catégories correspondantes sont : 1) possibilité, non-possibilité, 2) existence, non-existence et 3) nécessité et contingence. Tous ces « concepts synthétiques purs » viennent, d'après Kant, de la synthèse suprême qui est l'unité de l'aperception transcendante : « La diversité donnée dans une intuition sensible rentre nécessairement sous l'unité synthétique originaire de l'aperception, puisque l'unité de l'intuition n'est possible que par elle... L'acte de l'entendement par lequel

le divers des représentations données (que ce soient des intuitions ou des concepts) est ramené à une aperception en général, est la fonction logique des jugements. » « Or, les catégories ne sont autre chose que ces mêmes fonctions du jugement (1). » Cette pensée est présentée par Kant un peu plus loin d'une manière plus nette encore : « Une diversité contenue dans une intuition... est représentée par la synthèse de l'entendement comme rentrant dans l'unité nécessaire de la conscience en soi, et cela arrive par le moyen de la catégorie (2). »

Nous avons présenté en abrégé la déduction des catégories, accomplie par Kant, spécialement pour montrer le caractère schématique et rationnel de la division qui, selon lui, s'impose aux formes *a priori* de la pensée. Cette déduction est le résultat de l'optimisme naïf de Kant concernant le problème de l'entendement. — Mon système critique, dit-il, « n'a pas pour objet la nature des choses, qui est inépuisable, mais l'entendement qui juge de la nature des choses... Les richesses qu'il renferme ne sauraient nous demeurer cachées... et, selon toute apparence, elles sont assez étendues pour que nous puissions les embrasser tout entières et les apprécier à leur juste valeur » (3). — Cependant, beaucoup de philosophes ont

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 170-171.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, I, p. 69.

reproché à Kant que sa table des catégories fut incomplète. Selon Paulsen (1), il manque les catégories de l'égalité, de la différence et de la similitude. Selon Laas (2), manquent celles d'espèce, de genre et de condition. Selon Renouvier, Kant a le tort de ne pas établir les catégories de la personnalité, du devenir et de la finalité. Le parti fort arbitraire, dit ce dernier (3), que Kant avait pris de demander sa table des catégories à une classification logique des jugements, lui ôtait le moyen d'y faire figurer avec la causalité, la finalité, avec la quantité l'espace et le temps, le devenir. Au point de vue des rapports essentiels à dénombrer entre les idées c'étaient là cependant des éléments radicaux de l'entendement non moins distincts et non moins irréductibles que ceux dont il tenait compte. Dans un autre passage (4), Renouvier insiste sur la nécessité de considérer la finalité comme une catégorie. La catégorie, écrit-il, à laquelle Kant n'a pas songé à faire une place, et qui aurait eu les mêmes droits que la causalité à figurer sur son tableau, surtout s'il avait accordé à la causalité une vraie place distincte à laquelle elle a incontestablement droit, c'est la finalité ; le concept de fin n'est réductible

(1) *I. Kant. Sein Leben und seine Lehre*, p. 169.

(2) *Ideal, u. Positiv.*, III, p. 471-472.

(3) *Cr. de la doctrine de Kant*, p. 8.

(4) *Ibid.*, p. 278.

ou subordonné à aucun autre concept. — Nous avons déjà remarqué que Renouvier prétend enlever aux « intuitions pures » kantiennes, leur caractère spécifique, et qu'il les considère comme des concepts purs de l'entendement, c'est-à-dire comme des catégories (1). Il n'y a pas de motif valable, dit-il (2), pour ne point compter au nombre des catégories les lois premières des rapports de position et de succession. Si Kant a exclu de sa table des catégories, l'espace, le temps et le devenir, il n'a même pas, ce nous semble, traité des notions métaphysiques du changement et du mouvement comme l'aurait voulu sa critique de la raison.

On voit ainsi que, même ceux qui reconnaissent la valeur des catégories ne considèrent pas la table kantienne, comme réussie. La fierté de Kant, remarque fort justement Laas (3), la fierté à cause de sa clôture intérieure systématique de la table des catégories, était tout à fait illusoire. Une dialectique à demi-naïve, à demi-fabriquée, pouvait seule produire cette illusion (4)

Mais ce n'est pas seulement le caractère incomplet de

(1) Cf. la même conception de M. Dunan, *Théorie psychol. de l'espace*, p. 142.

(2) *Cr. de la doct. de Kant*, p. 278.

(3) *Ideal u. Positiv.*, III, p. 471-472.

(4) Cf. Kant, *Erklärung in Beziehung auf Fichte's Wissenschaftslehre* in S. W. (édit. Hartenstein), VIII, p. 600), où Kant déclare qu'il a englobé « le tout achevé de la philosophie pure dans la *Cr. de la rais. pure* ».

la table kantienne qui a suscité une infinité de critiques. Sa structure intérieure les a provoquées en nombre peut-être plus grand encore.

Donnons un aperçu général de quelques-unes de ses critiques, simplement pour rendre complet notre exposé global sur la catégoriologie kantienne. Ce n'est pas là cependant, à notre avis, une critique essentielle, puisque celle-ci doit consister non point tant à dévoiler les inconséquences logiques du système de Kant, qu'à détruire par leur racine, ses prétentions transcendantalistes et à montrer que le caractère *a priori* de ces éléments « purs » n'est qu'une illusion (1). — La division des catégories en quatre modes a été critiquée par A. Trendelenburg (2). Celui-ci remarque subtilement que Kant, qui aime tant les démonstrations, ne démontre cependant nulle part, chose assez étrange, la nécessité de quatre points de vue sur les catégories (3). Pareille observation est faite par Renouvier (4) : Kant, s'adressant à une fonction de l'entendement, au jugement logique,

(1) La critique, dit à juste raison M. Lessevitch dans son ouvrage *Empiriocriticisme* (p. 12), doit consister à montrer que « le prétendu « métaphysiquement-sublime », en apparence dépassant l'expérience, ainsi que le « logique » accomplissant une fonction spéciale, ne sont que des illusions de pouvoir se dégager du caractère fondamental de toute expérience »...

(2) *V. Log. Unt.*, I, p. 333.

(3) Paulsen (*Kant*, p. 169) appelle, avec raison, toute la classification des catégories en quatre points de vue à trois subdivisions, des « *Künsteleien* ».

(4) *Cr. de la doct. de Kant*, p. 274 et suiv.

pour déduire les catégories, remarque qu'on peut considérer, dans le jugement, la *qualité*, la *quantité*, la *relation* et la *modalité*, et, partant de là, il adopte les mêmes termes pour désigner ces catégories ; mais ce n'est pas parce que ces termes ont servis, bien ou mal, aux scolastiques à classer les jugements, qu'ils sont propres à nommer quelques-unes des lois universelles de l'entendement. — Renouvier examine l'un après l'autre les quatre modes kantien et aboutit à la conclusion que chacun d'eux est vicieux (1). La *quantité* est d'une tout autre portée que celle que Kant lui attribue et d'une application infiniment plus étendue. La *qualité* s'est entendue de tous temps du rapport de l'attribut au sujet, et du rapport de l'espèce au genre ; et l'affirmation et la négation se rapportent universellement à la relation et à toutes les espèces de la relation. La *relation* est une catégorie qui embrasse toutes les autres, puisque toutes expriment des relations. Enfin la *modalité*, d'après Renouvier, n'est pas à proprement parler une catégorie, mais bien une essentielle appartenance de la catégorie de causalité. — Ce dernier point de vue, celui de la modalité, a particulièrement suscité la critique des psychologues et même de certains logiciens qui ne la voient, avec raison, qu'un caractère purement psychologique,

(1) *Ibid* ; cf. *Logique*, I, p. 132-142.

un état subjectif de conscience, exprimant une certitude à tous les degrés.

De la même façon, on a soumis à une critique profonde les catégories particulières. La catégorie de substance, remarque tout juste Renouvier (1), semble être établie par une confusion. Kant introduit par là dans la logique des questions qui doivent lui demeurer étrangères, si elle doit être elle-même et rester indiscutable. Il a voulu désigner par le terme de substance, quelque chose de plus qu'un sujet logique. C'est ainsi également qu'il fait entrer la *réalité*, au lieu de l'affirmation, dans l'une de ces catégories. — La catégorie de totalité, objecte M. Rivaud (2), est, d'une manière incompréhensible déduite par Kant, comme une synthèse de l'unité et de la pluralité. Le concept de contingence est également incompréhensible dans le système où règne la nécessité. La catégorie est la base de la connaissance objective et partant de la science ; mais comment peut-on baser la science sur la catégorie de contingence ? Et comment, d'abord, tirer la contingence du caractère apodictique du jugement comme l'a fait Kant ? — Les catégories d'existence et de réalité coïncident, objecte Laas (3), les concepts de la limitation et de l'action réciproque sont

(1) *Cr. de la doct. de Kant*, p. 273, p. 276 ; cf. Schulze, *Kr. d. theor. Phil.*, II, p. 334 et suiv.

(2) *La philosophie de Kant*, cours professé à la Sorbonne en 1928-1929.

(3) *Ideal. u. positiv.*, III, p. 471.

déduits inversement. La négation et la possibilité ne peuvent être considérées autrement que comme des pures formes de la pensée qui ne sont applicables à aucune appréciation ontologique : car, dans la nature, ne se manifestent ni la négation, ni la possibilité ; toutes deux appartiennent à notre pensée et à notre connaissance qui façonnent l'expérience déjà coordonnée.

Du reste, même les plus éminents néokantiens et néo-criticistes considèrent avec défiance la déduction des catégories. Cohen (1), par exemple, remarque que le système de Kant n'aurait pas été décomposé, si on lui avait objecté la manière de déduire les catégories; Kant les a déduites d'une manière « métaphysique » des fausses formes des jugements. De même Renouvier (2) objecte que la table des catégories kantiennes ne fut pas, comme on aurait pu le croire, un système de relations fondamentales de la raison, mais une classification des formes logiques des jugements, ce qui est très différent. — En effet, Kant a prétendu déduire la table des catégories d'une certaine énumération des différentes espèces du jugement, au lieu de la poser, s'il le voulait nécessairement, à titre de relevé des faits, des généralisations

(1) *Kants Theorie d. Erfahr.* 1^{re} édit., p. 207, 232 ; cf. aussi, p. 108 et suiv.

(2) *Cr. de la doct. de Kant*, p. 7.

empiriques (car les lois sont aussi des faits mentaux) ; voilà son vice cardinal.

Que sont les lois de l'esprit, les catégories que Kant a établies ? demande Milhaud (1). Sont-elles vraiment *a priori* ? Il ne suffit pas de dresser la table des catégories. Il faudrait d'abord prouver, pour échapper à notre critique, que ces lois diffèrent essentiellement des lois d'induction, et cette démonstration est impossible. — Oui, la démonstration du caractère « transcendantal » des catégories est impossible, puisqu'elle devrait nous conduire hors de l'expérience.

Que sont donc les catégories ? demandons-nous avec Herbart. Sont-ce des récipients vides, établis dans l'esprit humain, dans lesquels l'expérience doit verser son intuition et se disperser en mille couleurs ? Sont-ce des formes *a priori* ? Mais alors un problème insoluble surgit de nouveau à nos yeux ; à savoir : de quelle façon la forme et la matière communiquent-elles si ces deux éléments sont absolument hétérogènes ? — Les catégories ne sont pas des formes *a priori*, nous dit M. Boutroux (2). Ce que nous appelons les catégories de l'entendement n'est que l'ensemble des habitudes. Ce sont donc les concepts empiriques les plus généraux et par conséquent les plus applicables ; mais nous n'y pouvons voir aucunement

(1) *Certitude Logique*, p. 33.

(2) V. Parodi, *La philos. contemp. en France*, p. 184.

le caractère mystérieux que Kant appelle « transcendantal ».

L'*Analytique transcendantale* est combattue par Herbart (1) encore plus sévèrement et d'une manière encore plus convaincante que l'*Esthétique* (2). Il écrit que celle-là est encore beaucoup plus déserte et plus embrouillée que celle-ci. Il n'y a là rien de sain ; tout est une fade fabrication de système. Et par là sont encore plus choquantes l'étroitesse d'esprit et la raideur des kantien qui multiplient cent fois ces erreurs et les montrent au monde comme une sagesse suprême.

D'après l'exemple du néokantien Cohen et du néocriticiste Renouvier, nous avons vu que même les disciples de Kant considèrent sa déduction comme quelque chose de complètement manqué. Le montrerons-nous encore par quelques exemples ? La classification de Kant est artificielle et arbitraire, dit Renouvier (3) ; elle a des défauts bien faits pour la discréditer. Le système kantien des catégories est une œuvre manquée, et il est infiniment regrettable que le génie de Kant n'ait pu créer

(1) *Psychologie*, 1^{re} partie, ch. VII, p. 508 (in S. W. edit. Hartenstein, V).

(2) Bien plus, Kosloff, dans *L'espace et le temps chez Kant* (p. 189), nous montre la querelle entre l'*Esthétique* et l'*Analytique* kantienues ; cf. Schopenhauer, *Kritik der kantischen Philosophie* (in *Sämmtliche Werke*, herausgeg. v. J. Frauenstädt), Leipzig 1888, II, p. 528 et suiv. ; cf. aussi Paulsen, *Kant*, p. 166 et Valhinger, *Comment.*, II, p. 229.

(3) *Cr. de la doct. de Kant*, p. 273.

sur ce sujet capital, en dehors de toute métaphysique, une terminologie et une classification dont l'absence est un obstacle au progrès des idées générales (1). — La déduction transcendantale de Kant, c'est l'amusement architectonique, écrit Kuno Fischer (2) ; c'est sans doute la plus faible réalisation des pensées kantienne, avoue avec réserve Windelband (3).

Il n'y a donc rien de surprenant à ce que d'autres philosophes qui sont plus éloignés du kantisme, manifestent leurs pensées plus rudement. Ainsi de Roberty (4) écrit : la doctrine kantienne des catégories ou formes de la pensée restera l'une des plus misérables inventions de la philosophie. — La déduction des catégories chez Kant, dit M. Boutroux (5), est une nouvelle scolastique la plus artificielle et la plus factice, une organisation des concepts où les choses sont perdues de vue.

Kant s'est contenté, écrit brillamment Couturat (6), d'emprunter à la vieille logique scolastique des formules surannées et un cadre tout fait, et d'adopter la classification traditionnelle des jugements, en la complétant par de fausses fenêtres pour les besoins de la symé-

(1) *Ibid*, p. 278.

(2) V. Bolcewicz, *Kant a Hume*, p. 47-48.

(3) *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1911, II, p. 75 et suiv.

(4) *Agnosticisme*, Paris 1892, p. 38-39.

(5) *La philosophie de Kant*, p. 74.

(6) *Philosophie des mathématiques de Kant in Revue de Mét. et de Mor*, 1904.

trie (1). Et quand on sait quel usage, ou plutôt quel abus, il a fait de ce cadre étroit et rigide, quand on le voit calquer sur lui le tableau des catégories et celui des principes, puis couler tour à tour toutes ses théories dans ce moule uniforme et le transformer en un lit de Procuste où elles doivent entrer bon gré mal gré, bien plus, s'en servir comme d'un guide et d'un moyen d'invention, on reste confondu à la pensée que le grand critique a accepté *sans critique* le fondement de tout son système, qu'à l'édifice majestueux (mais trop artificiel et trop symétrique) des trois *Critiques* il manque le soubassement indispensable et qu'en un mot le colosse d'airain a des pieds d'argile.

5. — La *Critique de la raison pure* n'a pas résolu le problème posé par Hume, celui de la causalité. Selon Kant, écrit Schulze (2), l'unité transcendantale de la conscience est la cause de tous les principes synthétiques *a priori*; dans cette proposition nous nous servons de principe de la causalité. Mais aux principes (synthétiques *a priori*), qui doivent être fondés, appartient de même le principe de la causalité. En d'autres termes, nous fondons le principe de la causalité sur le principe de la causalité, ce qui est un cercle vicieux. Ainsi le pro-

(1) Cf. la profonde critique de A. Schopenhauer, *Kr. d. kant. Philos.*, p. 509 et suiv. ; 536, 568.

(2) *Aenesidemus*, I, p. 137 et suiv.

blème de Hume ne fut pas résolu. Car Hume aurait demandé pour quelle raison, en établissant une philosophie critique, nous appliquons le principe de la causalité, ne l'ayant pas soumis d'abord à l'analyse gnoséologique ; pour quelle raison, au début de la construction du système, nous considérons ce qui est donné, c'est-à-dire la présence en nous des jugements synthétiques et nécessaires, comme le résultat (l'effet) de la cause différente (consistant n'importe en quoi) (1). Avant de demander : quelles sont les sources et les causes de notre connaissance, il faut au préalable démontrer que tout ce qui est réel a sa cause et, particulièrement, que notre connaissance, dans toutes ses déterminations, est un résultat de causes particulières. — Cassirer (2) objecte à Schulze que celui-ci interprète la doctrine kantienne d'une façon trop psychologiste ; qu'il s'agit chez Kant non pas des causes de la réalité, mais des conditions de la possibilité de la connaissance apodictique. La connaissance pour Kant, dit Cassirer, n'est pas ce qui est « donné » exigeant la cause dans le temps, mais elle est la matière logique qui demande à être fondée. La catégorie de la causalité ne correspond pas à cette exigence logique ; l'aperception transcendantale n'est pas la

(1) Cf. Vaihinger, *Comment.*, I, p. 340-348, 425.

(2) *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1923, III, p. 68.

cause de principes synthétiques, elle est la *condition* de leur unité. — Nous verrons par la suite que l'objection de Cassirer n'est pas juste, que les formes et les facultés kantienne, même le concept d'*a priori*, sont entièrement psychologiques et que seuls la terminologie « transcendantale » et l'esprit rationaliste de son œuvre donnent illusion de son pur caractère logique. Mais même lorsqu'on entend la doctrine kantienne au sens exclusivement logique, il reste une grande objection : ce que la « condition » dont parle Cassirer est dégagée par Kant logiquement de l'expérience et est à tort exportée au delà de l'expérience en unité non-empirique. D'où vient, demandons-nous, le droit de rendre le caractère « transcendantal » aux éléments de l'expérience ? On voit ici, comme partout chez Kant, une tendance dualiste s'exprimant par le fait de décomposer l'expérience en éléments essentiellement différents. Dans l'introduction au *Prolegomènes* Kant dit : « Il n'était pas question de savoir si le concept de la cause... est indispensable par rapport à toute connaissance naturelle, car Hume ne le mettait jamais en doute. » « Il s'agissait seulement de la genèse de ce concept et non pas de son indispensabilité dans l'usage. Si sa genèse était explorée il serait présenté de soi-même tout ce qui concerne les conditions de son usage

et l'extension de sa validité (1). » — En effet, il n'est pas du tout question, pour Hume, de nier l'existence ou la valeur du principe de causalité. Son doute ne porte que sur la possibilité d'expliquer la nécessité de liaison inhérente au rapport causal. Il ne s'agit donc ici, pour lui, que d'une difficulté d'ordre philosophique ; les conditions de la science et de la vie pratique ne sont nullement en cause. Et pourtant la solution de Kant se borne à la démonstration de la proposition, dont Kant, lui-même, avoue que Hume ne la mettait en doute ; mais alors Kant commet une faute d'*ignoratio elenchi* (2).

La « déduction transcendantale », remarquons le bien, manquée, concerne exclusivement l'« indispensabilité » (la nécessité) du principe par rapport aux sciences naturelles et laisse la question de la genèse absolument intacte (3). Mais cette dernière question reste justement dans le doute, et le mot *a priori* ne l'éclaircit point : « tant il est vrai, que, *a priori*, nous ne connaissons rien des causes de la nature et que, *a posteriori*, la spéculation seule nous permet de viser à la définition de celles que nous pourrions tenir pour causes élémentaires, simples et ultimes » (4).

En effet, la cause n'est que l'ensemble des conditions

(1) *Prolegomena*, p. 33.

(2) Cf. Paulsen, *Kant*, p. 202.

(3) Cf. *ibid*, p. 141-142.

(4) Renouvier, *Cr. de la doct. de Kant*, p. 335.

phénoménales qui déterminent un phénomène (1). La cause d'un phénomène, dit M. Boutroux, c'est encore un phénomène, ce ne peut être qu'un phénomène, et c'est retomber dans l'erreur que voir dans la causalité un lien d'absolue nécessité entre les phénomènes. Le principe de la liaison nécessaire nous échappe complètement. Il n'y a-là, pour nous, que les liaisons données dans l'expérience et contingentes comme elle (3). Les éléments de ce principe paraissent tous empruntés à l'expérience et l'idée n'est pas celle d'un principe *a priori*. Elle est une vérité incomplète et relative (4). Cependant le principe de causalité, s'accorde Boutroux avec Hume, mérite toute confiance au point de vue pratique et est même, au point de vue théorique, plus vraisemblable que son contraire, c'est-à-dire le hasard. Mais il ne faut pas attribuer au principe de causalité une nécessité absolue, puisque l'idée de la causalité est acquise. Les anciens l'ignorait et admettaient la réalité du hasard, c'est-à-dire les faits rebelles à toute loi (5). Il y a encore des peuples qui vivent dans un miracle perpétuel et qui ne s'en étonnent pas (6). Les rêves d'ailleurs, dit M. Bou-

(1) Cf. L. Liard, *Logique*, p. 100.

(2) *De la contingence*, p. 20-21.

(3) Cf. *Ibid*, p. 74.

(4) Cf. *Ibid*, p. 27.

(5) Cf. Boutroux, *La philos. de Kant*, p. 91 ; Poincaré, *Science et Méthode*, p. 65.

(6) Cf. Poincaré, *op. cit.*, p. 7.

troux (1), dans la succession de leurs images, semblent soustraits à ce rapport nécessaire de cause à effet qui constitue la causalité. Et même en état de veille si, selon J. St. Mill (2), un homme habitué à l'abstraction et à l'analyse exerçait loyalement ses facultés à cet effet, il n'aurait pas de difficultés, quand son imagination aurait pris le pli, à concevoir qu'à certains endroits les événements puissent se succéder au hasard, sans aucune loi fixe, aucune portion de notre expérience ou de notre constitution ne fournissant une raison suffisante, ni même une raison quelconque, pour croire que cela n'a lieu nulle part.

En somme, il n'y a aucune raison d'attribuer à la catégorie cardinale de la table kantienne, pas plus qu'aux autres catégories, le caractère nécessaire *a priori*.

De là résulte le caractère empirique et relatif des fameux « analogies d'expérience ». Quand nous employons les analogies de Kant, dit Laas (3), comme des critères de la réalité objective et comme des fils directeurs, pour compléter nos perceptions ordinaires, nous n'avons pas l'intention de leur attribuer, à cet égard, aucune autre importance en principe qu'aux autres

(1) *La philos. de Kant*, p. 91.

(2) *Système de logique*, II, p. 96.

(3) *Ideal. u. Positiv.*, III, p. 501-502.

lois (1). Nous n'accordons pas le discernement fondamental des analogies d'avec les lois spéciales et seulement empiriques, comme nous n'accordons pas la séparation, si en faveur chez Kant, de « *natura formaliter spectata* » d'avec la matière qui y est contenue. Par exemple, la loi de la gravitation de Newton nous sert aussi de « fil directeur » puisque nous la considérons comme aussi ferme que l'axiome de la causalité ou même que celui de l'action réciproque et de l'unité du monde, qui vivent presque à la faveur de cette loi ; donc : quel sens la nécessité postulée du rapport causal a-t-elle encore, si des lois empiriques spéciales d'après lesquelles nous considérons, en des cas particuliers, les résultats des phénomènes comme liés au rapport causal, n'ont qu'une généralité relative ? En quoi consiste l'avantage résultant de l'extraction de la « forme » pour l'unité de la nature, si cette forme n'a pas d'application en dehors de la détermination des matériaux qui la composent ? Que signifie encore : chaque changement doit avoir sa cause régulière ? si chaque loi empirique qu'il est possible de penser, à cause du contenu matériel de la régularité, n'a point de certitude et de généralité absolues. — Non, il existe des règles empiriques à généralité réelle trouvées par l'induction. Le principe de la causalité n'est

(1) Cf. Paulsen, *Kant*, p. 192.

pas, essentiellement, d'un autre rang ; il perd même tout son sens lorsqu'il n'embrasse pas des lois spéciales réelles et concrètes.

Ainsi nous voyons échouer le caractère transcendantal de la catégorie capitale (1) ; on pourrait montrer, dans un examen plus détaillé, que le même défaut atteint toutes les autres catégories auxquelles Kant lui-même n'attribue pas, d'ailleurs, une valeur aussi importante, qu'à celle-ci (2).

(1) Cf. Lessevitch, *Empiriocriticisme*, p. 36.

(2) Cf. Schopenhauer, *Krit. d. kant. Phil.* in *S. W.*, II, p. 525-531 ; Kronenberg, *Kant. Sein Leben und seine Lehre*, München 1904, p. 206-207.

CHAPITRE IV

Critique de l'Expérience et de ses sources

1. — Kant, nous l'avons vu, a déduit sans critique sa table des catégories, des formes des jugements de la logique traditionnelle. Le criticisme kantien nous y montre d'une manière bizarre sa face opposée — tout à fait dogmatique. En explorant *quel doit être* le jugement correspondant à la connaissance objective, Kant ne se donne pas la peine d'examiner *s'il existe* un tel jugement synthétique *a priori* (1). Ce fait de ne pas savoir discerner les conditions de l'expérience dite nécessaire (exigée logiquement) d'avec les conditions de l'expérience réelle (donnée immédiatement) a une influence décisive sur toute la doctrine kantienne (2).

La méthode qu'emploie Kant, dit M. Boutroux (3), est celle qui règne dans la *Critique de la raison pure* et qui

(1) Cependant s'il l'avait fait, il se serait convaincu que chaque jugement n'est donné que dans l'expérience, même malgré la marque la plus nette de sa nécessité.

(2) Cette confusion des deux espèces d'expérience est la cause du cercle vicieux dans lequel tourne toute la *Critique*, comme le montre Vaihinger (*Comment.*, I, p. 438-440) : « l'expérience est la prémisse et en même temps le problème de la *Critique* ».

(3) *Phil. de Kant*, p. 231.

est l'âme de tout son système. C'est le passage rationnel de la logique abstraite à la philosophie transcendante, de ce qui est pensé comme possible à ce qui est pensé comme existant. — Comment s'effectue ce passage ? Kant a certainement été conduit par la philosophie de Wolff (1) à s'élever ainsi du possible à l'être, *a principiat is ad principia*, de la logique à la philosophie proprement dite. « La possibilité de l'expérience est ce qui donne la réalité objective à toute notre connaissance *a priori* (2). »

Déjà Jacobi (3) demandait quelle était la transition de la possibilité de l'expérience, de la forme de la contiguïté (de la forme de l'espace), à l'expérience — à la figure dans l'espace. Reinhold (4) présente plus nettement cette pensée : Kant s'appuie sur le fait de la connaissance (sur le caractère apodictique des propositions mathématiques) ; cependant ce fait *doit d'abord être déduit*. Le procédé de démonstration, dans les *Prolegomenes*, est regressif et il a un vice fondamental : il laisse la question pendante en ce qui concerne la « réalité » du fait. Il ne démontre pas, mais il croit que l'existence de l'expérience est démontrée au sens de la liaison néces-

(1) Cf. Riehl, *Kritizismus*, I, p. 165-171.

(2) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 215.

(3) *Werke*, III, p. 113 et suiv. ; cf. Schulze, *Kr. d. th. phil.*, II, p. 430.

(4) *Über das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft* (*Beiträge*, I, Jena 1790), p. 286 et suiv.

saire (au sens transcendantal) des perceptions. Il y reste une lacune qui rend possible une nouvelle attaque par le scepticisme. Si nous acceptons l'expérience telle que nous la trouvons chez Kant (1), nous devons reconnaître, en elle et par elle, la validité nécessaire des jugements synthétiques *a priori*. Mais l'empirisme sceptique combat justement une telle conception de l'expérience. Pour lui l'expérience n'est qu'un tout associatif de particulières déterminations changeantes, contingentes et relatives. La notion de l'expérience comme « de la représentation de la liaison nécessaire des objets des perceptions sensibles » constitue le fondement de toute la *Critique de la raison pure*. Du concept ainsi défini Kant déduit aussi bien l'expérience *réelle* des jugements synthétiques *a priori* que leur nature synthétique. Cependant, pour les empiristes, la réalité et l'indispensabilité des jugements *a priori* ne sont point évidentes. La nécessité des jugements synthétiques est l'unique indice de leur caractère *a priori*. Mais pour celui qui rejette une telle expérience il ne peut exister aucun jugement synthétique *a priori*.

(1) Remarquons que le terme « expérience » est entendu et employé par Kant au sens infiniment différent. Cet équivoque du terme cause des confusions et des contradictions insolubles. V. à ce sujet l'article de C. Göring, *Über den Begriff der Erfahrung*, in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, I Jahrgang, 3 et 4 Heft, Leipzig 1876.

De même Maimon (1) écrit : la nécessité absolue et l'universalité ne sont pas des critères d'après lesquels nous reconnaissons l'expérience, au sens étroit, comme l'objet ; elles ne sont que des caractères d'après lesquels nous reconnaissons le *concept* de l'expérience et nous pouvons le discerner des autres concepts. « La philosophie critique ne peut donc que montrer ici que pour la possibilité de l'expérience en général, dans le sens où elle prend le mot « expérience », ce sont les jugements synthétiques généraux qui doivent être postulés, et que, pour rendre réels ses principes, l'expérience doit être postulée comme un fait. C'est-à-dire que la philosophie critique doit tourner dans un cercle vicieux (2). » — Et dans un autre endroit nous lisons : « Kant pose comme fondement de la philosophie la *possibilité de l'expérience en général*. Les principes de la philosophie transcendante n'ont de réalité que comme conditions de l'expérience. Kant postule donc l'expérience comme un *fait*. Pourtant un sceptique qui met en doute l'expérience elle-même, mettra de même en doute la réalité de ces principes (3). » — « Par tout ce que vous avez accentué et démontré, conclut Maimon, vous n'avez rien fait de plus que présenter

(1) *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*, Leipzig 1797, p. 55.

(2) *Über die Progressen der Philosophie*, Berlin 1793, p. 51.

(3) *Philosophischer Briefwechsel mit Reinhold Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Berlin 1793, p. 191.

nettement *les caractères du concept* de la connaissance objective de l'expérience, grâce à quoi cette expérience est distinguée de la connaissance subjective de l'expérience. Quant à savoir *si* ce concept déterminé est réel objectivement, c'est-à-dire *s'il* est applicable, c'est un problème que vous avez laissé intact (1). » C'est pourquoi « les concepts purs de l'entendement », c'est-à-dire les catégories, considérées par Kant comme des conditions de la possibilité de l'expérience en général, ne sont point, pour Nelson (2), des conditions réelles. On pourrait peut-être, dit-il, répondre au sens de Kant : le fait même que nous sommes contraints de penser notre connaissance comme objectivement valable ne nous permet pas de conclure qu'elle *est* réellement valable. De la sorte la nécessité objective des catégories ne résulte point de la *possibilité* de la validité objective. — En effet, de la nécessité *subjective* de penser une certaine chose, il est impossible de conclure à la nécessité *objective*. Il manque donc, chez Kant, la démonstration qu'une telle conclusion est légitime. Cette faute de la subreption de l'expérience possible à la place de l'expérience réelle est, d'après Nelson, la faute capitale du transcendantalisme et il l'examine en détails, d'abord chez un transcendan-

(1) *Krit. Unt.*, p. 153 et suiv.

(2) *Ub. d. sog. Erkenntnisprobl.*, p. 467 et suiv. ; aussi p. 594.

taliste Marcus, ensuite chez Kant lui-même. Marcus, dans son ouvrage *Kants Revolutionsprinzip* (3), s'efforce de démontrer trois analogies de l'expérience, c'est-à-dire trois propositions *a priori* dont l'objet est l'organisation de la nature. Ce sont des lois de la causalité, de la substance et de la communauté (de l'action réciproque). Il les démontre d'une manière apagogique. On suppose qu'une proposition A est fausse et on en tire des conséquences. Ensuite, pour démontrer que la proposition A est vraie, il faut démontrer que les conséquences, tirées de la supposition de sa fausseté, mènent à une contradiction avec la prémisse. Or, cette contradiction peut être soit intérieure, formelle (il suffit ici de prendre la logique formelle comme critérium de la vérité de la proposition donnée) ; soit extérieure, matérielle, c'est-à-dire une contradiction inconciliable avec quelque principe dont l'infailibilité est pour nous très certaine pour d'autres raisons, par exemple avec un axiome mathématique (tel que « la partie est plus petite que le tout ») ou avec un fait d'expérience. En ce cas, la logique formelle n'est pas un critérium suffisant de la vérité de la proposition examinée. En d'autres termes, la certitude a ici un caractère « synthétique », pour employer la terminologie kantienne. Nous examinerons ce cas à propos de la thèse

(1) Herford, 1902.

que Marcus veut démontrer. Il l'appelle « la loi de la conservation du caractère dynamique », et elle peut être définie de la manière suivante : « les réalités (les faits réels) obéissent à des règles exactes », c'est-à-dire que « ces règles régissent les rapports, une fois observés, toujours de la même façon, si les circonstances sont les mêmes ». Quelle conséquence peut-on tirer de cette thèse en supposant qu'elle soit fausse ? Selon Marcus, ce sera la suivante : « Si nous supposions que la règle de la conservation du caractère dynamique n'a, dans la nature, aucune validité, il n'y aurait pas la science de quelque chose dans la nature, c'est-à-dire l'expérience serait impossible. » Dans cette proposition Marcus identifie la science avec l'expérience. Voyons ce qu'il entend par la « science ». « Connaître de quelque chose, dit Marcus un peu plus loin, c'est énoncer à propos d'une chose les jugements qui sont vrais dans chaque temps de leur énonciation. » Mais, si nous entendons de telle façon la science ou l'expérience, la thèse de Marcus se réduit, pour nous, en une simple tautologie qui, évidemment, n'apporte rien de nouveau ; le conséquent répète ce qu'exprime l'antécédent : si nous supposons que les réalités (les faits réels) n'obéissent pas aux règles générales, nous ne pourrions établir aucune règle générale des réalités (des faits réels). Allons plus loin : quelle est la contradiction dont parle Marcus à propos des consé-

quences de la fausseté de sa thèse ? Est-ce une contradiction intérieure ou extérieure ? Marcus comprend que dans le premier cas on ne pourrait conclure qu'à la vérité *logique* ; dans le second nous pourrions découvrir la vérité *matérielle*. C'est pourquoi il cherche une contradiction extérieure par rapport à un principe ou à un fait déjà reconnu. Il trouve cette contradiction vis-à-vis de la proposition « l'expérience est possible ». Mais nous savons comment Marcus entend cette « expérience ». Si donc nous posons, au lieu du principe reconnu « l'expérience est possible », la définition de cette expérience, qui est donnée par l'auteur lui-même, nous obtenons la proposition suivante : « il est possible d'énoncer des jugements ayant une validité universelle ». Mais cette proposition s'appuie déjà sur la prémisse qui est la loi elle-même de la « conservation du caractère dynamique ». En sorte que la proposition servant à démontrer cette loi contient déjà, par avance, le postulat de sa validité. La démonstration a donc pour fondement une *petitio principii* (1). Si pourtant Marcus voulait, pour éviter le cercle vicieux, renoncer au caractère apriorique du principe de la *possibilité* de l'expérience et s'appuyer sur l'expérience *réelle*, il aurait fait de l'événement

(1) Cf. le même cercle chez Cohen, *Kants Th. d. Erf.*, 2^e édit., p. 138 et suiv.

empirique une instance suprême de la démonstration transcendantale ; mais alors on pourrait lui objecter que les conclusions apodictiques ne résultent point de prémisses empiriques. De la sorte, le caractère apodictique n'aurait pas été fondé, mais, bien au contraire, il serait supprimé. — Qu'en résulte-t-il ? — C'est qu'en parlant d'un fait d'expérience (au sens transcendantal), on énonce un jugement qu'on *croit* valable en général. Mais *si* ce jugement est réellement valable en général, aucun fait, aucun raisonnement ne peuvent nous l'apprendre ; car les faits ne peuvent servir de fondement pour reconnaître des vérités générales. Cependant le raisonnement ne nous enseigne rien sur la *réalité*. Afin de pouvoir conclure du fait donné à la possibilité de l'expérience, *comme l'a définie Marcus*, il nous faudrait d'abord établir la validité de l'expérience donnée. Mais cette validité dépend de celle de la « loi de conservation du caractère dynamique », c'est-à-dire qu'elle contient justement le problème qui reste à résoudre à l'aide de la démonstration transcendantale. Le cercle vicieux dans lequel tourne cette démonstration est évident. Cette impuissance à distinguer l'expérience possible de l'expérience réelle, cette ambiguïté de la thèse parcourent tout l'ouvrage de Marcus. A la page 22 il écrit : « Ce n'est donc pas un hasard... ou un dogme que nous nous approchons de la nature, avec des prémisses tout à fait déterminées,

énonçant que les rapports des choses, dans la nature, obéissent à des règles constantes et fermes, valables sans exception. » — Comment faut-il entendre ici la « nature » ? A la page 54 la « nature » est définie comme le contenu des faits réels à l'aide desquels se forme l'expérience. Mais l'expérience, pour Marcus (de même que pour Kant) (1), diffère de la perception simple par ce que dans l'expérience, outre la connaissance des faits particuliers réels, s'ajoute encore la connaissance des règles auxquelles obéit le rapport de ces faits réels. Le concept de la nature contient donc en lui le concept de la régularité, et, par suite, la proposition mentionnée plus haut est une proposition analytique qui ne concerne pas le contenu empirique parce qu'elle exprime uniquement l'explication du sujet dans le prédicat. Par conséquent, la démonstration de cette proposition ne décide pas et ne peut d'aucune façon décider, si nous avons une raison quelconque de nous approcher des *faits réels de la perception* avec une prémisse exprimant que ces faits obéissent à des règles constantes. Nous pouvons dire dans les termes de Kant : la proposition sur la conformité à la loi de faits réels de *perception* est synthétique ; cependant la proposition sur la conformité à la loi des faits réels d'*expérience*, est, comme on l'a vu, analytique.

(1) Cf. Vaihinger, *Comment.*, I, p. 219.

Mais les propositions synthétiques ne peuvent jamais, selon Kant lui-même, être conclues des propositions analytiques seules. Cependant, l'impuissance de distinguer (grâce aux définitions données) le caractère synthétique du caractère analytique d'une proposition cause l'illusion que la démonstration transcendantale est vraie au sens matériel. — A présent nous pouvons apprécier la démonstration transcendantale en général. On a vu que la proposition : « la conformité à la loi des faits réels de la perception est une condition de la *possibilité* de l'expérience », est analytique. Pour se convaincre il suffit de substituer au terme « expérience » sa définition empruntée à l'ouvrage d'un transcendantaliste. Le concept de l'expérience diffère du concept de la perception exclusivement par son caractère de la nécessité de la conformité générale à la loi ; l'adjonction de ce caractère est une condition nécessaire et suffisante. Si on veut que le concept de l'expérience ne se trouve pas exclusivement dans le domaine logique et qu'il soit applicable aux faits réels, il faut ajouter aux concepts formels de l'expérience, l'élément matériel qui est le principe de la conformité à la loi des faits réels de la perception. Cet élément « matériel » (1) est à la fois le minimum de ce que l'on exige pour l'application matérielle du concept

(1) Nelson l'appelle moins heureusement l' « élément métaphysique ».

logique ; ce principe concerne de même les analogies d'expérience. Il les faut d'abord postuler comme l'élément « matériel » dans le concept logique de l'expérience ; alors seulement nous réussirons à appliquer ce concept aux faits réels et en conclure la possibilité « matérielle » de l'expérience. Mais une telle conclusion des éléments postulés d'avance devient bien arbitraire. Nous avons pourtant cherché quelque chose d'absolument contraire : des éléments complètement indépendants de notre subjectivité, ceux dont la tâche consisterait à indiquer les lois auxquelles obéissent les faits réels de la perception. — Le critérium de l'expérience *logique* nous a induit en erreur ; adressons-nous à l'expérience *réelle*, c'est-à-dire à la connaissance de la nature donnée d'une manière « historique ». Nous ne tâchons pas d'analyser ici un concept logique arbitraire ; nous décomposons la connaissance donnée comme un fait. Mais ce procédé n'est pas non plus propre à la démonstration des lois « matérielles ». Puisqu'il est clair que la décomposition, même la plus exacte, de l'expérience *donnée* n'autorise pas à étendre la portée de la validité d'une loi « matérielle » au delà de l'expérience donnée. Entre l'indication des conditions de l'expérience *réellement donnée* et la tâche de constater les conditions de *toute expérience possible* en général, il y a un abîme que ne peut franchir aucune conclusion logique. Que pourrait

lier toute l'expérience possible en général avec les conditions que nous trouvons déjà en liaison avec l'expérience réelle qui nous est donnée d'une manière « historique » et partant *accidentelle* ? Du fait que certains principes sont les conditions de l'expérience donnée on ne peut pas conclure qu'ils sont les conditions suffisantes de toute expérience possible, ou même qu'ils sont des conditions au moins nécessaires de l'expérience en général. Par conséquent, quand nous voulons déduire de l'expérience les conditions généralement valables, c'est-à-dire indépendantes de l'expérience *donnée*, nous n'atteignons aucun but.— Nous avons ainsi obtenu un critérium infail-
lible pour apprécier chaque démonstration transcendantale. S'il nous est présenté une démonstration quelconque de ce genre, il suffira de la parcourir du point de vue mentionné plus haut pour voir où est son vice. Ce vice consiste à passer des conditions de l'expérience donnée aux conditions d'une possibilité de l'expérience en général. Le *salto mortale* de cette transition ne peut être démasqué qu'à l'aide de l'examen d'une définition arbitraire de l'expérience dans la base de la démonstration. Il faut donc uniquement, dans chaque cas particulier, substituer au *definiens* le *definiendum*, et le cercle vicieux de la démonstration saute aux yeux.

Kant, évidemment, n'échappe pas à la même erreur capitale du transcendantalisme. Dans sa proposition :

« les conditions de la possibilité de l'expérience » (il s'agit ici des principes ou catégories de la raison pure) sont la garantie de la validité objective » — cette faute apparaît nettement. Si nous entendons l'« expérience » logiquement, la définition kantienne nous donnera le jugement analytique ; si l'« expérience » est entendue empiriquement, le problème demeure intact et Kant ne le résout pas, c'est-à-dire il ne se demande pas même *si* l'expérience, en ce second sens, est objective. Ce problème postule le critérium sous forme de validité objective des jugements *a priori* ; cependant ce critérium reste encore à démontrer. Par conséquent, nous avons ici un cercle vicieux : la proposition analytique de Kant énonce que certains principes sont valables dans le domaine qui est lui-même défini grâce à ces mêmes principes. Kant lui-même sent ici le cercle vicieux ; il l'énonce à l'occasion du principe de causalité : « Je l'appelle principe et non pas proposition, malgré qu'il doit être démontré, puisqu'il a une propriété particulière : il rend possible sa base de démonstration, c'est-à-dire l'expérience, et il doit être toujours postulé en ce qui concerne l'expérience. » — Il nous apparaît clairement de quelle façon Kant est tombé dans cette erreur de confusion des principes réels (empirico-matériels) avec des principes possibles (logico-formels). Le domaine de l'expérience refuse à Kant des principes matériels comme critérium

du caractère apodictique. C'est pourquoi Kant s'efforce de trouver un critérium logique. Mais le jugement : « les principes synthétiques *a priori* sont des conditions logiques de l'expérience » est, pour lui, un jugement analytique et non pas synthétique (parce que l'« expérience » est entendue par lui comme un système basé sur les principes synthétiques *a priori*). Ainsi la démonstration n'est valable que par rapport à « toute expérience possible », et non pour l'expérience au sens empirique. Le jugement : « tout ce qui arrive a sa cause » ne résulte pas du principe de causalité, car ce jugement est synthétique, et le principe est analytique. Cependant, il semble à Kant, qu'après la réduction de la validité générale des principes « matériels » (empiriques) à la validité « pour l'objet de l'expérience possible », celle-ci concerne encore les jugements « matériels » tout comme celle-là. Il croit trouver, dans les propositions : « le principe de causalité est une condition de la possibilité de l'expérience » et « chaque changement réel, considéré comme un objet de l'expérience possible, a sa cause », l'équivalent suffisant du principe « matériel » de causalité. Cependant ce sont deux jugements différents. Le premier, déduit du principe de la possibilité de l'expérience, est analytique, mais, justement par là, il ne peut pas être considéré comme l'équivalent du jugement « matériel ». Le second est mis en doute par Kant lui-même puisqu'il est

empirique, et, partant, dépourvu du caractère apodictique.

2. — L'une des plus grandes erreurs du transcendantalisme réside dans sa tendance à subsumer chaque phénomène « accidentel » empirique, sous un jugement logique absolument apodictique, sans tâcher de justifier cette tendance. Dans l'*Analytique transcendantale* Kant pose le principe suivant : « Comme nous pouvons ramener tous les actes de l'entendement à des jugements, l'*entendement* en général peut être représenté comme *une faculté de juger*. En effet... l'entendement est une faculté de pensée. Or, penser c'est connaître au moyen de concepts, et les concepts comme prédicats de jugements possibles, se rapportent à quelque représentation d'un objet encore indéterminé. » « On trouvera donc toutes les fonctions de l'entendement, si l'on parvient à déterminer d'une manière complète les fonctions de l'unité dans les jugements (1). »

Kant y pose cette prémisse arbitraire que l'entendement est un pouvoir de fonctions logiques particulières, un pouvoir qui se trouve en dehors de l'expérience. Evidemment, cette prémisse préjuge déjà d'avance le résultat. En tous cas « l'inventaire des concepts purs de l'entendement », développé par Kant, est inutile en ce

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 127-128.

qui concerne le problème de l'apriorité de ces concepts. — Or une question se pose d'abord, indépendamment du registre fait par Kant pour toutes nos fonctions mentales : sommes-nous autorisés à reconnaître le pouvoir particulier des fonctions de juger, c'est-à-dire l'entendement? — La séparation de l'entendement d'avec la sensibilité entraîne des conséquences fatales. D'abord les catégories de l'entendement d'une part, et les formes de la sensibilité de l'autre, ne sauraient correspondre l'une à l'autre que d'une manière miraculeuse. Il faudrait établir quelque « *harmoniam praestabilitam* », comme le faisait Leibniz dans un autre domaine, pour s'expliquer cette correspondance de deux formes (ceci d'ailleurs touche aussi le problème du rapport entre la forme et la matière sensible, comme on le verra par la suite). Mais, en cette matière, Leibniz était beaucoup plus critique que Kant. Son *harmonie préétablie* concerne les rapports des êtres à la fois sensibles et intelligibles (les monades) et non pas le rapport entre la sensibilité et l'entendement dans le ressort d'une monade. Kant procède trop hâtivement quand il critique la doctrine de Leibniz : « ...La sensibilité n'était pour lui qu'une espèce de représentation confuse et non point une source particulière de représentations (1)... » Et dans un autre

(1) *Ibid*, p. 334.

endroit : « La philosophie de Leibniz et Wolff a... assigné à toutes les recherches sur la nature et l'origine de nos connaissances un point de vue tout à fait faux, en considérant la différence entre la sensibilité et l'entendement comme purement logique, tandis qu'elle est évidemment transcendante, et qu'elle ne porte pas seulement sur la clarté ou l'obscurité de la forme, mais sur l'origine et le contenu du fond (1). » Kant est en cela plus grand rationaliste que Leibniz et Wolff : il sépare les deux « pouvoirs » d'une façon moins critique que ces derniers et aussi moins conforme à l'attitude de la psychologie contemporaine. Dans la psychologie actuelle (exception faite pour l'école würzburgienne de Külpe et de ses disciples) domine l'opinion que la pensée n'est pas essentiellement différente des autres fonctions psychiques à savoir de la perception, de la représentation, etc., et qu'en ses éléments elle se laisse ramener à celles-ci. Ce fait était déjà accusé par les empiristes anglais ; il était reconnu (peut-être avec certaines réserves) même par Leibniz qui applique son principe de continuité au rapport du sensible et de l'intelligible. Ensuite, dans l'école cartésio-leibnizienne, on a fait de la sensibilité un acheminement vers l'entendement, un entendement confus. Après Leibniz, Herder maintient, contre Wolff,

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 99.

l'unité fondamentale de l'esprit et de la nature, du rationnel et du sensible, et il n'admet qu'une simple différence de degré entre le physique et le moral, ce qui est tout à fait conforme aux résultats des observations dans la psychologie contemporaine. — Cependant, le philosophe, qui présente l'anneau dernier et la synthèse des deux écoles antagonistes — de l'école empirique et rationaliste, — affirme expressément que l'entendement et la sensibilité sont séparés, l'un de l'autre par un abîme (1). Kant fait seulement une fois une allusion confuse à la possibilité de leur parenté : « ...Il y a deux souches de la connaissance humaine qui viennent peut-être d'une racine commune, mais inconnue de nous, à savoir la sensibilité et l'entendement (2)... » Mais cette allusion est trop fugitive pour présenter d'une manière équivoque l'attitude de Kant relativement à ce problème. L'entendement est pour lui décidément un « pouvoir » à part. Il faut, selon lui, « chercher dans l'entendement et dans la sensibilité deux sources de représentations tout à fait distinctes... » (3)

Kant définit, dans son introduction à la *Logique transcendante*, chacune de ces « facultés » (4), de la

(1) Cf. Vaihinger, *Comment.*, I, 485-491 ; spéc. II, p. 22 (note) : cette séparation « est une des prémisses les plus importantes de la philosophie kantienne ».

(2) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 72.

(3) *Ibid.*, p. 335.

(4) Cf. Vaihinger, *Comment.*, II, p. 13-14.

manière suivante : « Nous désignons sous le nom de *sensibilité* la capacité qu'a notre esprit de recevoir des sensations; par opposition à cette *réceptivité* la faculté que nous avons de produire nous-mêmes des représentations, ou la *spontanéité* de la connaissance, s'appelle *entendement* (1). » — Celui-ci diffère donc de celle-là par la spontanéité. En effet, à la page 129 de la seconde édition de la *Critique*, nous lisons : « ...la liaison... d'une diversité en général ne peut jamais nous venir des sens..., car elle est (*denn sie ist*) un acte de la spontanéité de la faculté représentative (de l'entendement) ». Cette conjonction « car » est assez imprévue. Pourquoi ne pas supposer plutôt que la spontanéité appartient aux sensations en ce sens que celles-ci constitueraient elles-mêmes des groupes et des totalités ? Il y a déjà, dit M. Boutroux (2), dans les objets perçus eux-mêmes, un certain degré de systématisation ; et ainsi, avant d'affirmer qu'un rapport de dépendance établi entre deux termes ne dérive pas de l'expérience, il faut s'assurer si ce rapport est radicalement distinct de ceux qu'il nous est donné de constater. — De même M. Dunan (3) écrit qu'il y a dans le sens une fonction de création et de constitution des phénomènes sensibles. C'est donc une

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 111.

(2) *De la contingence*, p. 11.

(3) *Théorie psychol. de l'espace*, p. 162.

vue très superficielle de l'esprit, résume-t-il, que de considérer toute détermination, comme venant de la raison, et de croire que, les sens étant hétérogènes à la raison, n'en peuvent admettre aucune (1).

Sur ce point Kant ne dit rien. Il croit évident que la sensibilité est passive. C'est le reliquat de la théorie berkeleyenne, d'après laquelle les « idées » sont passives et le moi seul est actif. D'ailleurs, la pensée que le facteur formel établit l'ordre de la matière et par conséquent en diffère par sa spontanéité, est le résultat d'une longue tradition ; elle remonte déjà à Platon qui oppose l'acte de juger et de conclure à la passivité de l'appréhension sensible. Aristote, en décomposant, conformément à cette indication de son grand maître, la raison elle-même, oppose à l'intellect passif (*intellectus patiens*) qui se développe selon les lois naturelles — l'intellect

(1) Cf. J. B. Meyer, *Kants Psychologie*, Berlin 1870, p. 175-177 ; Riehl, *Kritizismus*, II, I, p. 104 : « Il n'y a aucune différence entre la matière et la forme du phénomène. » Cf. aussi Le Roy, *Bergson*, p. 199 ; Titchener, *Lb. d. Psychol.*, II, p. 337. — Selon la plupart des psychologues contemporains (M. Delacroix, M. Wallon et autres), les phénomènes complexes sont *avant* les phénomènes simples, et ceux-là seuls sont naturels, lorsque ceux-ci sont « extraits » (au sens relatif), comme des éléments, d'une manière « artificielle ». Si nous reconnaissons cette opinion, qui résulte des plus éminents travaux contemporains, nous pourrions expliquer les phénomènes examinés présentement par les psychologues (« Gestaltcharakter » de Wertheimer et d'autres perceptions de groupes). Dans le cas contraire, tous les phénomènes complexes se dissipent à nos yeux en sensations, ce à quoi aboutit Kant lorsqu'il enlève aux perceptions la possibilité de s'unir spontanément.

actif (*intellectus agens*). La matière, dit-il, est différente de la cause efficiente ; et il introduit la même séparation vis-à-vis de l'âme. On peut donc considérer le premier intellect comme la matière puisqu'il peut devenir chaque chose ; le second intellect doit être considéré comme la forme car il établit chaque chose, tout comme la lumière qui convertit les couleurs déjà présentes dans l'obscurité, en couleurs actuelles visibles. Cet intellect pur est, pour Aristote, immuable et éternel. A travers le moyen-âge où il prend le nom d'*intellectus agens*, à travers les systèmes de Descartes, de Locke et de Leibniz, nous trouvons cette pensée, développée et incluse dans le système kantien dont elle fait partie intégrante.

Mais de quelle façon la « spontanéité de la pensée » est-elle donnée à Kant qui la constate ? Dans l'expérience, sans doute, comme un complexe de représentations : « ...Je ne fais que représenter la spontanéité de ma pensée »... écrit-il dans le chapitre de l'*Aperception transcendante* (1). — Partant ce complexe de représentations doit, selon Kant révéler la fonction particulière spéciale qui forme ces représentations. Mais c'est un cercle vicieux dans lequel Kant tourne toujours en déduisant les principes de l'expérience et en fondant l'expérience sur les principes déduits au préalable. En

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 183 (note).

effet, nous savons que la perception est déjà une totalité intégrante, qu'elle est un complexe organique et inséparable des sensations en apparence isolables par une analyse de la réalité psychique. Bien plus, nous savons que les représentations « associées » (parlant la langue des analystes qui, pour la plus grande commodité, décomposent la vie psychique et l'expliquent par des associations d'éléments fictifs, de sensations et de représentations) avec les perceptions constituent le phénomène psychique uniquement réel en tant qu'une totalité organique. N'y a-t-il pas ici de la spontanéité dont il est question chez Kant ? On peut distinguer logiquement deux manières de constater la spontanéité : 1° soit immédiatement, c'est-à-dire dans l'expérience elle-même ; 2° soit médiatement, par inférence des effets donnés à la cause admissible. S'il s'agissait, pour Kant, du premier cas, on pourrait lui objecter que la spontanéité, étant la matière de la connaissance, n'est pas la spontanéité pure, c'est-à-dire ne peut pas *conditionner* la matière de la connaissance ; Kant dirait : elle cesse d'être une forme. Si, pourtant Kant voulait se placer dans la seconde alternative, on pourrait lui objecter, d'ailleurs conformément à sa propre doctrine, que les effets donnés dans l'expérience ne nous autorisent pas non plus à conclure avec une certitude absolue à l'existence d'une cause spé-

ciale ; nous avons déjà observé que la même conclusion à la spontanéité pourra être obtenue avec une plus grande probabilité par rapport aux représentations elles-mêmes associées empiriquement, partant accidentellement ; dans les deux cas, la conclusion ne serait que plus ou moins problématique. — En s'appuyant sur une conclusion aussi douteuse, Kant va plus loin dans la distinction des deux « capacités » : « Ces deux facultés ou capacités ne sauraient non plus échanger leurs fonctions. L'entendement ne peut rien percevoir, ni les sens rien penser (1). » « L'entendement pur » est « une unité qui existe par elle-même, qui se suffit à elle-même et qui ne peut pas être augmenté par aucune addition étrangère » (2).

Cependant, comme le remarque justement Taine, « les événements physiques ne sont qu'une forme rudimentaire des événements moraux »... Le corps et l'esprit « sont un courant d'événements homogènes que la conscience appelle des sensations... » (3), et soit que l'on considère l'entendement comme un prolongement de la sensibilité à la manière de Hume, soit que l'on conçoive la sensibilité comme issue au fond de l'entendement comme un entendement en puissance, ainsi que fait Leibniz, dans l'un et l'autre cas, la ligne de démarcation

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 111.

(2) *Ibid*, I, p. 124.

(3) Taine, *De l'intelligence*, I, p. 8-9.

manque entre les données de la sensibilité et les données de l'entendement.

La distinction absolue faite par Kant entre l'entendement et la sensibilité suscite le problème du rapport entre deux « facultés », problème déjà soulevé par nous et qui dans ces conditions semble insoluble. Kant comprend cette difficulté. Il écrit dans le chapitre intitulé *Des principes d'une déduction transcendantale en général* : Voici « la difficulté de savoir comment des conditions subjectives de la pensée peuvent avoir une valeur objective, c'est-à-dire être les conditions de la possibilité de toute connaissance *a priori*... Je prends, par exemple, le concept de la cause qui signifie une espèce particulière de synthèse où à quelque chose, A, se joint, suivant une règle, quelque chose de tout à fait différent, B. On ne voit pas clairement *a priori* pourquoi des phénomènes contiendraient quelque chose de pareil (car on ne saurait donner ici pour preuve des expériences, puisque la valeur objective de ces concepts doit pouvoir être prouvée *a priori*) ; et par conséquent il est douteux *a priori* si un tel concept n'est pas tout à fait vide et s'il a quelque part un objet parmi les phénomènes. » « Il se pourrait à la rigueur que les phénomènes fussent de telle nature que l'entendement ne les trouvât point du tout conformes aux conditions de son union (1)... » Et dans un

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 152.

autre passage : « Les catégories sont des concepts qui prescrivent *a priori* des lois aux phénomènes, par conséquent à la nature, considérée comme l'ensemble de tous les phénomènes... Or, puisque ces catégories ne sont pas dérivées de la nature et qu'elles ne se règlent pas sur elle comme sur leur modèle (car autrement elles seraient purement empiriques), il s'agit de savoir comment l'on peut comprendre que la nature au contraire se règle nécessairement sur ces catégories, ou comment elles peuvent déterminer *a priori* la liaison des éléments divers de la nature, sans la tirer de la nature même (1). » Kant donne la « solution de cette énigme » : « ...Les lois n'existent pas plus dans les phénomènes que les phénomènes eux-mêmes n'existent en soi, et les premières ne sont pas moins relatives au sujet auxquels les phénomènes sont inhérents, en tant qu'il est doué d'entendement, que les seconds ne le sont au même sujet, en tant qu'il est doué de sens (2). » Les lois, selon Kant, doivent être *ajoutées* aux phénomènes, elles doivent les englober. Or, quelle est la raison suffisante d'une pareille conception ? Kant y répond en présentant sa théorie du schématisme : « La faculté qui relie les éléments divers de l'intuition sensible est l'imagination, laquelle dépend de

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 158.

(2) *Ibid*, p. 188.

l'entendement pour l'unité de sa synthèse intellectuelle et de la sensibilité pour la diversité des éléments de l'appréhension. Or, puisque toute perception possible dépend de la synthèse de l'appréhension, et que cette synthèse empirique elle-même dépend de la synthèse transcendantale, par conséquent des catégories, toutes les perceptions possibles, par conséquent aussi ce qui peut arriver à la conscience empirique, c'est-à-dire tous les phénomènes de la nature doivent être, quant à leur liaison, soumis aux catégories, et la nature... dépend de ces catégories comme du fondement originaire de sa conformité nécessaire à des lois (1). » De telle façon, à l'aide de son troisième pouvoir, celui de l'imagination, Kant veut établir le passage entre l'entendement et la sensibilité, absolument séparés l'un de l'autre. Naturellement cette construction *ad hoc* d'un nouveau pouvoir n'aide nullement à la solution du problème considéré (2) ; au contraire, elle embrouille davantage ce problème. Nous demandons en effet à présent quel rapport existe entre l'« imagination pure » et l'entendement, et quel est le rapport de cette imagination à la sensibilité (3). Kant, on le voit, a doublé le problème

(1) *Ibid*, I, p. 189.

(2) Cf. Lossky, *Intuitivisme*, p. 138 et suiv.

(3) La théorie kantienne du schématisme « n'est pas satisfaisante, remarque justement M. Lossky dans son *Introd. à la phil.* (I, p. 211 et suiv.), puisqu'elle ne fait que déplacer le problème, et... en général ce problème (celui du dualisme) est insoluble pour la *Cr. de la rais. pure* ».

comme l'a fait avant lui Platon en construisant le monde des Idées. Dans les deux cas, le dédoublement résulte de l'attitude aprioriste et absolutiste qui est commune à ces deux grands philosophes si différents en apparence (1).

Kant présente le procédé de la schématisation de la manière suivante (2) : quel est l'intermédiaire entre la notion pure et l'idée sensible ? C'est le temps. Il contient quatre espèces de déterminations mentales donnant les schèmes correspondants pour toutes les catégories, constituant de la sorte les anneaux d'union entre le monde sensible et le monde de l'entendement. Le temps pur a 1° le caractère de durée ou de grandeur (d'où le schème de la quantité) ; il a 2° le contenu : il existe ou il n'existe pas (d'où le schème de la qualité) ; 3° les phénomènes, dans le temps, établissent entre eux certains rapports (d'où le schème de la relation) et notamment : a) soit que quelques phénomènes durent lorsque d'autres passent (schème de la substance et de l'accident) ; b) soit que quelques phénomènes en précèdent d'autres (schème de la causalité) ; c) soit enfin que tous les phénomènes existent simultanément (schème de l'action réciproque) ; 4° le phénomène, dans le temps, existe tantôt à n'importe

(1) Cf. Kosloff, *Etudes philos.*, II, p. 215 ; cf. aussi la critique analogue de l'absolutisme de Lotze par W. James dans *A pluralistic universe*, édit. Longmans, Green and Co 1909.
Cf. *Cr. de la rais. pure*, I, p. 198 et suiv.

quel temps (schème de la possibilité), tantôt en une période donnée (schème de la réalité), tantôt toujours (schème de la nécessité).

M. Couturat, dans son article *Philosophie des mathématiques de Kant*, montre la contradiction intérieure qui réside dans la catégorie kantienne du schématisme (1). Renouvier nie complètement cette théorie : l'idée générale, dit-il (2), s'institue aisément dans l'esprit qui n'a nul besoin de ce que Kant appelle en termes obscurs « un schème de l'imagination servant de règle pour la détermination de nos intuitions suivant un certain concept général ». Cette théorie, poursuit-il, est fort extraordinaire, et Kant n'a pas tort de déclarer la faculté de schématiser incompréhensible, car elle consisterait, selon lui, à tirer d'une certaine imagination des images qui ne sont pas des images parce qu'elles ne peuvent être dessinées ni d'après nature ni d'aucune autre façon imaginable, non plus qu'imaginées par conséquent. On voit que ce que Kant dit ne pas comprendre, c'est l'idée générale, en tant que telle ; c'est l'œuvre d'abstraction, par laquelle cette idée se constitue. Il en demande la genèse à une imagination transcendante qui ne serait plus créatrice que d'images. Bref, termine Renouvier, l'essence d'un schème

(1) De même M. Lossky (*Intuitivisme*, p. 140) écrit : « le petit chapitre *Sur le schématisme* fourmille de contradictions et de confusions ».

(2) Renouvier, *Cr. de la doctr. de Kant*, p. 297-299.

est « mystérieuse », son idée est infiniment obscure (1).

En présentant les phénomènes sensibles d'après les schèmes, l'imagination pure, selon Kant, indique à l'entendement, dans chaque cas particulier, l'applicabilité de telle ou telle catégorie de l'entendement. Ainsi se produisent les principes purs de l'entendement déterminés par quatre modes de la nature : 1° le mode intuitif de la forme des phénomènes détermine ce que Kant appelle l'« axiome de l'intuition » : toutes les intuitions sont des grandeurs extensives, c'est-à-dire qu'on peut les diviser à l'infini ; cet axiôme correspond à la catégorie de quantité ; 2° à la catégorie de qualité correspond le contenu sensible de la nature déterminant l'« axiôme d'intensité » : la sensation est une grandeur intensive, c'est-à-dire qu'elle grandit ou diminue en force ; 3° à la catégorie de la relation correspond l'union essentielle des phénomènes de la nature que détermine « le principe général de l'analogie d'expérience » : tous les phénomènes obéissent *a priori* aux lois qui déterminent leurs relations réciproques dans le temps. Par correspondance aux trois catégories de relations Kant établit trois lois

(1) Il est extrêmement curieux que pour Kant lui-même la théorie du schématisme est complètement obscure ; on le voit par sa lettre à Beck du 1^{er} juillet 1794 (v. Dilthey, *Rostocker Kanthandschriften, Archiv. f. Gesch. d. Phil.*, II, p. 638 et suiv.) où il avoue franchement, après l'exposé de sa théorie du schématisme : « Je remarque, en écrivant ceci, que je ne me comprends pas suffisamment moi-même. »

ou trois « analogies d'expérience » : a) (conformément à la catégorie de substance) : à chaque changement des phénomènes la substance reste la même ; sa quantité ne grandit pas et ne diminue pas ; b) (conformément à la catégorie de causalité) : tout ce qui arrive suppose quelque chose dont il dérive d'une manière nécessaire ; et c) (conformément à la catégorie de la communauté) : toutes les substances, en tant que simultanément existantes, agissent réciproquement les unes sur les autres ; 4° aux catégories de modalité correspond la liaison des phénomènes de la nature avec notre connaissance ; elle détermine « trois postulats de la pensée empirique en général » : a) ce qui est conforme aux conditions formelles de l'expérience est *possible* ; b) ce qui est lié avec les conditions matérielles de l'expérience est *réel* et c) ce qui est déterminé selon les conditions générales, est nécessaire.

On voit avec quel génie forcé Kant construit son édifice sur le fondement complètement faux de ses formes *a priori*. La critique de la structure des « principes purs de l'entendement » est tout à fait superflue : quelle que soit la conséquence de sa doctrine apriorique, elle ne peut nullement nous convaincre parce que nous voyons la faute fondamentale de ces prémisses.

3. — Nous avons vu que, grâce à la confusion de l'expérience réelle avec l'expérience possible, de la

nature *exigée* avec la nature *donnée*, il semblait à Kant qu'il avait réussi à imposer à la nature les formes aprioriques de la pensée. Mais nous avons vu aussi que même la construction d'un passage entre deux « facultés », séparées l'une de l'autre par un abîme, même la postulation de l'« imagination pure », non seulement n'améliore pas la situation dans laquelle se trouva le dualisme kantien, mais, au contraire, l'altère encore davantage. Ce détachement de l'« entendement pur » (1) de la base sensible, lié à une vigoureuse tendance rationaliste, incline Kant à donner la préférence à l'entendement à l'égard de l'indépendance. « Si je retranche d'une conscience empirique toute pensée (formée au moyen des catégories) il ne reste aucune connaissance d'un objet, car par la simple intuition rien n'est pensé, et de ce que ma sensibilité est ainsi affectée, il ne s'ensuit aucun rapport de cette représentation à quelque objet. Que si au contraire je supprime toute intuition, il reste encore la forme de la pensée, c'est-à-dire la manière d'assigner un objet aux éléments divers d'une intuition possible. Les catégories ont donc beaucoup plus de portée que l'intuition sensible, puisqu'elles pensent des objets en

(1) Le terme entendement, comme une multitude d'autres termes, n'est pas expliqué par Kant suffisamment, et, au contraire, il est employé par l'auteur de la *Critique* d'une manière contradictoire. V. Schopenhauer, *Kr. d. kantischen Phil.*, in S. W., II, p. 511 et suiv. ; p. 521 et suiv.

général, sans égard à la manière particulière dont ils peuvent être donnés (par la sensibilité) (1). »

Par cette seule proposition, Kant fait échouer toute la structure positiviste de sa théorie de la connaissance ; il reconnaît la possibilité de la connaissance supra-sensible, de la connaissance qui est, selon lui, peut-être très générale, mais qui ne cesse pas d'avoir son objet (2). Kant est tellement persuadé de l'existence de l'objet pur de l'entendement qu'il confère même à la faute, résultant de la confusion de cet objet avec le phénomène, le nom d' « amphibolie transcendante ». D'ailleurs, il semble bien que Kant lui-même ne se rend pas compte bien clairement de ce qu'il affirme, car voici ce que nous lisons quelques pages plus haut : « ... La catégorie est une simple fonction de la pensée par laquelle aucun objet ne m'est donné, mais par laquelle seulement est pensé ce qui peut être donné dans l'intuition (3). » Kant nie là qu'il existe un objet « pur » ou « général », en dépit du passage allégué plus haut. Et pourtant il émet une affirmation ; mais cette affirmation est si confuse, elle est énoncée d'une manière si embrouillée et si sco-

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 320.

(2) « Cette doctrine sur les éléments sensibles et les éléments non-sensibles de la connaissance, écrit avec raison M. Lossky dans son *Introd. à la phil.* (I, p. 198), c'est un dualisme gnoséologique menant à des conséquences fatales pour toute la théorie de la connaissance... »

(3) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 317 (note).

lastique qu'il est vraiment très difficile de démêler le sens propre de la proposition ; il ne semble pas en tous cas que Kant lui-même se représente clairement le produit de sa catégorie « pure ». — Plus loin Kant semble renforcer son attitude positiviste : Si par objets purement intelligibles nous comprenons des choses qui soient conçues par des catégories pures sans aucun schème de la sensibilité, des objets de ce genre sont impossibles. En effet, la condition de l'usage objectif de tous nos concepts intellectuels est uniquement notre mode d'intuition sensible par lequel des objets nous sont donnés, et, si nous faisons abstraction de ce mode, ces concepts n'ont plus aucun rapport à un objet (1). » C'est donc qu'ils n'existent pas ? nous demandons-nous. — Non, ils existent, répond Kant, ils existent d'une manière spécifique qui leur est propre : « ...certaines connaissances sortent du champ de toutes les expériences possibles, et, au moyen de concepts auxquels nul objet correspondant ne peut être donné dans l'expérience, semblent étendre le cercle de nos jugements au delà des limites de ce champ (2). »

Cette illusion de Kant concernant l'existence des concepts « purs » (3) résulte de sa particulière concep-

(1) *Ibid*, p. 347-348.

(2) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 50-51.

(3) Cf. la critique par J. Sniadecki, *Dziela*, V, p. 31.

tion psychologique des fonctions mentales ; il discerne la pensée d'avec la connaissance (1) : celle-ci n'est pas possible sans objet ; celle-là n'a pas besoin d'objet. L'entendement déborde la sensibilité et la raison déborde l'entendement. Il s'ensuit qu'il y a un usage de l'entendement et de la raison concevable et possible en dehors de la sphère de la sensibilité.— Cette conception n'est pas à retenir, puisque la pensée est toujours une pensée sur quelque chose. La psychologie contemporaine ne connaît pas l'« *actus purus* », mais certains phénomènes qu'on peut logiquement décomposer (au sens relatif de ce mot) en deux éléments : l'acte et la matière, bien que ces éléments ne soient pas encore au point de vue psychologique absolument indépendants ou hétérogènes. Partant les concepts « purs » de l'entendement qui ne sont liés à aucune matière sensible, ne sont que des illusions : ils renferment d'une manière latente l'élément sensible qu'on leur conteste. — Les concepts sont-ils possibles ou du moins y a-t-il jamais des concepts effectués sans une forme extérieure et un corps ? Je réponds décidément non, dit H. Taine (2). Kant affirme cependant que les concepts purs de l'entendement sont, comme tels, tout à fait indépendants, et qu'ils peuvent s'appliquer à tout.

(1) Cf. B. Erdmann, *La critique kantienne de la connaissance in Revue de Mét. et de Mor.*, 1904, p. 459.

(2) *De l'intelligence*, I, p. 386.

Ce n'est que pour fournir une connaissance qu'ils ont besoin de s'unir aux intuitions. Là où l'intuition manque, ils peuvent encore fournir une conception, un objet possible (1), mais en ce cas ils « n'ont point de valeur objective et ne sont qu'un jeu de l'imagination, ou de l'entendement (2)... » « Les concepts purs de l'entendement... s'étendent aux objets de l'intuition en général... Mais il ne nous sert de rien d'étendre ainsi les concepts au delà de notre intuition sensible. Car nous n'avons plus alors que les concepts vides d'objets que nous ne pouvons déclarer possibles ou impossibles, ou de pures formes de la pensée dépourvues de toute réalité objective, puisque nous n'avons aucune intuition à laquelle puisse s'appliquer l'unité synthétique de l'aperception, seule chose que contiennent les concepts, et que c'est seulement de cette manière qu'ils peuvent déterminer un objet (3).

Ces concepts ne sont donc pas objectifs, mais ils concernent quelque « intuition en général ». La psychologie ne connaît pas de pareilles intuitions. Il n'existe, d'après elle, que des intuitions singulières (pour employer le mot kantien) ; ce sont peut-être des intuitions confuses, nébuleuses, chaotiques,

(1) Cf. Boutroux, *La philosophie de Kant*, p. 225.

(2) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 307.

(3) *Ibid.*, p. 175.

mais jamais générales. Pouvons-nous, demande Taine (1), avoir l'expérience, la perception ou la représentation d'un fragment détaché et isolé ? Et il répond : non, certes. Lorsque je prononce le mot arbre, je ne trouve pas en moi-même une figure colorée qui soit l'arbre en général, et il est impossible de se représenter une grandeur et une forme, sans que cette grandeur et cette forme soient telles ou telles, c'est-à-dire précises. — Qu'est-ce donc que cette « intuition générale » kantienne ? C'est simplement le résultat d'une mauvaise interprétation des faits psychologiques. Nous avons eu déjà quelquefois l'occasion de montrer quel médiocre psychologue est Kant (2) et combien fatalement cette circonstance a influé sur toute sa théorie de la connaissance. S'il avait envisagé de plus près les faits psychologiques, s'il avait réussi à observer plus exactement la vie psychique, il aurait renoncé décidément à toutes les tendances dualistes, parce que la vie psychique est homogène malgré toute la diversité apparente de ses éléments ; en un mot Kant aurait rejeté l'apriorisme et aurait fondé sa doctrine uniquement sur la base de l'expérience.

Avant de nous occuper de la critique de l'apriorisme kantien commençons par examiner sa théorie des noumènes et des facultés.

(1) *De l'intelligence*, I, p. 35-36.

(2) Cf. Renouvier, *Cr. de la doct. de Kant*, p. 383.

CHAPITRE V

Métaphysique transcendantale

1. — Réveillé par les analyses dissolvantes de Hume, mais non pas éveillé simplement, comme l'a dit, excité, exalté sans doute, Kant remonte le cours du substantialisme nominaliste de l'école cartésienne et de Leibniz et, inventant des entités nouvelles, il dépasse par le vague ou l'arbitraire des abstractions réalisées, le réalisme scolastique. Ces entités sont pensées, selon Kant, comme se trouvant à la base des phénomènes, et il les nomme les noumènes.

« Lorsque la raison, écrit-il, non satisfaite des règles de l'entendement, exige que la chaîne des conditions soit rendue complète, l'entendement est poussé en dehors de son cercle, soit, d'une part, pour se représenter les objets dans une série si vaste qu'aucune expérience ne la peut embrasser; soit, d'autre part, pour chercher absolument au delà de l'expérience — afin de la compléter — des noumènes auxquels pourrait se relier cette chaîne, et de cette façon — indépendamment dès lors des conditions de l'expérience — se faire une fonction

complète. Ce sont des idées transcendantales. Elles ne sont pas faites pour des concepts qui dépassent l'expérience, mais seulement pour dilater sans bornes l'expérience. Malgré cela, grâce à quelque illusion inévitable, elles dirigent l'entendement à l'application transcendante qui, bien qu'elle soit illusoire, ne peut demeurer dans les cadres de l'expérience, mais peut être retenue seulement à l'aide de la science (1). »

Ainsi, la faculté de l'entendement ne le satisfaisant pas, Kant fait surgir une faculté nouvelle, la raison, dont la tâche consiste à effectuer une synthèse complète à l'aide des idées absolues (transcendantales) qui, employées illicitement, ont le pouvoir de représenter les noumènes, c'est-à-dire les objets intelligibles qui sont à la base des phénomènes.

« ...Si nous ne pouvons *connaître* ces objets comme *choses en soi*, nous pouvons du moins les *penser* comme tels (2). »

Mais n'y a-t-il pas une contradiction profonde, portant sur l'ensemble de l'œuvre, entre la thèse de l'existence de noumènes et la thèse de l'intuition sensible, critère unique de l'existence : réelle (où s'ajoute la

(1) Kant, *Prolegomena*, p. 116.

(2) Kant, *Cr. de la rais. pure*, I, p. 31. A. Riehl (*Kritizismus*, I, p. 442 et suiv.) dit, avec raison, que Kant ne démontre nulle part l'existence des choses en soi, mais qu'il les pose simplement comme prémisses.

matière sensible) ou bien idéale (où opèrent les intuitions pures comme dans les mathématiques) (1) ? Il est manifeste que les noumènes ne satisfont à aucune de ces conditions, et nous pensons que Kant lui-même a dû le reconnaître. Sa doctrine présente à cet égard le caractère étrange d'un mysticisme hypothétique, dans l'attente d'une intuition suprasensible dont l'économie actuelle du monde ne nous permet pas de nous faire la moindre idée (2).

Quoi donc de moins intelligible que le noumène ? « L'absurdité de cette hypothèse, écrit Renouvier, n'a-t-elle pas été pour une sauvegarde contre les sévérités de la critique ? A-t-on toujours osé la bien comprendre ? Quels qu'aient pu être les motifs de Kant pour déguiser, sous un néologisme inutile, l'idée qu'il se faisait réellement de toute substance, le néologisme lui a certainement rendu un service. Il a permis au lecteur d'oublier, là où se trouvait l'emploi naturel de ce terme commun de substance, qu'il s'agissait, sous ce nom, d'un être en soi incognoscible, hors de l'espace et du temps (3)... »

(1) On se rappelle l'expression fameuse de Jacobi (W. II, 289 et suiv.) si souvent citée et sans doute juste : « Sans la prémisse de la « chose en soi » on ne peut pas pénétrer dans le système kantien ; avec cette prémisse on ne peut pas y rester. »

(2) M. Kosloff, dans ses *Etudes philosophiques*, t. II, p. 201, nous montre en cette matière l'influence de la doctrine platonicienne sur celle de Kant. Cf. aussi chez Schopenhauer (*Krit. d. kant. Phil.* in S. W., II, p. 201 et suiv.) qui a indiqué le premier cette influence.

(3) Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, p. 370.

En effet, de quelque façon que soit donné l'être en soi, la chose en soi : dans la représentation ou dans la notion, elle reste toujours et uniquement une image; la chose en soi, comme objet d'une notion est *contradictio in adjecto*. Cette objection fut déjà plus d'une fois faite par l'idéalisme gnoséologique, mais elle ne fut jamais prise en considération par ses adversaires. Ceux-ci admettent ordinairement la différence entre la matière de la connaissance et l'objet de la connaissance. La contradiction, disent-ils, existerait si on voulait traiter la chose en soi comme la matière de la connaissance; mais si on la traite comme un objet de la connaissance, lequel est tout à fait différent de la matière, on enlève toute contradiction. — Mais dans ce raisonnement il y a un vice de logique : l'objet de la connaissance, comme l'entendent les réalistes métaphysiques, est justement, dans la prémisse, la chose en soi, parce qu'il est différent de la matière de connaissance... Mais alors l'existence de la chose en soi doit être démontrée en vertu de l'objet qui est déjà lui-même une chose en soi. On voit qu'il y a là un cercle vicieux.

De là s'ensuit la conclusion que la notion de la chose en soi est une notion illusoire. Il nous semble possible, sinon de connaître, du moins de penser (pour parler dans les termes de Kant) la chose en soi; cependant nous pensons toujours un phénomène que nous douons

d'attributs, également phénoménaux, et que nous hypothétons inconsciemment, en le désignant par un nom (1).

Mais d'où vient cette illusion traditionnelle chez un philosophe critique, chez Kant ?

Elle a son fondement dans la distinction psychologique sur laquelle Kant insiste perpétuellement, sur la distinction de la fonction de connaître d'avec la fonction de penser. Kant y construit une fausse théorie psychologique d'après laquelle il existe des concepts sans l'intuition, donnant l'objet en général (2). Pourtant une simple observation, sans préjugés, nous révèle son erreur profonde, laquelle s'explique d'ailleurs par l'influence de la tradition rationaliste, et surtout par les propres tendances à « réfuter l'idéalisme ».

En effet, dans l'observation psychologique nous ne trouvons pas d'états non-intuitifs. Tous les phénomènes psychiques sont en principe homogènes, et le concept (l'idée générale) ne diffère pas essentiellement de la représentation singulière. D'après ce point de vue disparaît complètement la frontière qui sépare la « pensée », de la « connaissance » d'un objet quelconque. Le

(1) Cf. W. Lessevitich, *Empiriocriticisme, comme le seul point de vue scientifique*, Saint-Petersbourg 1909, p. 12 : « Toutes les « opinions » et les suppositions, toutes les « croyances », les « présomptions » et les postulats ne dépassent pas en réalité les limites de l'expérience, et toute affirmation qui y contredit résulte d'une illusion propre et d'une divagation éclaircie par l'histoire. »

(2) Cf. aussi l'intuition (ou perception) générale chez Husserl, *Log. Unt.*, II, p. 600-636.

« connaître » se ramène au « penser » au sens le plus large.

Sur cet exemple on voit le plus nettement que les observations psychologiques ont une importance décisive dans chaque système philosophique. Si Kant avait fait des observations psychologiques exactes et moins tendancieuses, il aurait rectifié son illusion et aurait conféré à son œuvre l'unité et l'esprit positiviste.

D'ailleurs, son opinion en matière des noumènes est équivoque; il soutient quelque fois que les concepts purs n'ont absolument pas d'objet (1), ce qui est complètement incompréhensible : car que faudra-t-il entendre par concept « pur » ?

Mais si un tel concept a son objet, cet objet n'est jamais une « chose en soi » qui est seulement « pensée ».

Kant cherche à démontrer la chose en soi encore par une autre voie, par celle de causalité : nous devons pouvoir penser la chose en soi, car « autrement on arriverait à cette absurde proposition qu'il y a des phénomènes ou des apparences sans qu'il y ait rien qui apparaisse (2) ».

(1) Cf. *Cr. de la rais. pure*, I, p. 348.

(2) Kant, *Cr. de la rais. pure*, I, p. 32. — B. Erdman in *Kants Kriticismus* (p. 19, 41 et suiv. ; 109) dit, avec raison, qu'il faut, à la rigueur, parler de la pluralité des choses en soi, dont chacune correspond à un phénomène certain. Sans cette supposition de pluralité des choses agissantes *Esthétique* serait privée de sens.

Mais on peut répondre avec Renouvier (1) que l'absurdité est du côté de celui qui croit possible l'apparition d'une chose qui, d'après l'idée qu'on s'en fait, ne possède aucune des qualités, par la manifestation desquelles il lui serait donné d'apparaître, et tel est justement le cas du noumène inconnaissable dont Kant demande la révélation à une certaine connaissance *a priori*. Oui, nous pensons (et même connaissons) la chose en soi comme la cause des phénomènes, mais, cette « chose en soi » est tout à fait différente de celle que Kant croit pouvoir penser. Elle est un phénomène comme tous les autres et son caractère, d'être en dehors de la conscience, est un caractère *conscient* et par conséquent phénoménal. Nous ne pourrons jamais nous dégager de ce cercle de la conscience, et la pensée de la « chose en soi » sera toujours pour nous un stimulant à l'illusion de pouvoir dépasser, du moins en esprit, l'expérience.

La chose en soi, chez les successeurs de Kant, disparaît graduellement.

Reinhold (2) a, dans une certaine mesure, accusé son caractère négatif, il l'appelle « nihil negativum ». Mai-

(1) *Crit. de la doct. de Kant*, p. 19. Cf. *Logique*, I, p. 27 et suiv.

(2) Cf. *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie* (in *Beiträge zur Bericht. bisher. Missverst. der Philos.*, I), § XXVIII, p. 216 et suiv.

mon (1) est aussi d'avis que la chose en soi est une négation des conditions et des caractères. Ainsi qu'un nombre imaginaire en algèbre n'étant un symbole d'aucune grandeur réelle est employé pour déterminer un problème insoluble, de même la « chose en soi », employée comme terme dans les raisonnements, n'est pas, pour l'analyse transcendantale, quelque chose d'existant. — Le néokantisme renonce complètement à résoudre le problème de la chose en soi et il la considère, chez Kant, exclusivement comme la limite de l'investigation philosophique. En général *Das Ding an Sich* est soumise à une sévère critique de toute la philosophie antimétaphysique postérieure à Kant. Déjà Beck (2) remarque qu'au sens critique nous ne pouvons pas demander ce *qu'est* un objet dégagé de tous les rapports à chaque connaissance possible, ce qu'il est « en soi », mais *ce que signifie* l'exigence de la validité objective de la connaissance. Nous ne pouvons pas demander comment l'objet a le temps, l'espace, la régularité et d'autres catégories, car ces catégories ne sont pas des prédicats de l'objet : elles sont lui-même ». On voit ici des tendances à limiter l'idéalisme transcendantal à l'immanence et à garder pourtant l'appareil apriorique, comme plus tard, dans le

(1) *Kritische Untersuchungen*, p. 191.

(2) *Einzig möglicher Standpunkt*, p. 149 et suiv. Cf. aussi *Grundriss d. Krit. Phil.*, § 54, 165.

néokantisme. Ceci, comme nous le verrons plus loin, est pourtant inconciliable avec la position véritablement critique. Schopenhauer (1), Kuno Fischer (2) et Mach (3) s'élèvent le plus ouvertement contre la chose en soi kantienne et affirment sans réserves qu'elle est le résultat d'une fausse appréhension des préjugés mal compris du sens commun et de la tradition philosophique. La timidité et l'inconséquence seules ont contraint Kant à supprimer l'attitude positiviste dans la seconde édition de la *Critique*. Pour Benno Erdmann (4), Kant a d'abord été criticiste empiriste, et est retourné au réalisme transcendantal. La chose en soi était d'abord pour lui un concept purement limitatif. Puis, dans le cours de son exposition, elle est devenue pour lui un véritable objet de la connaissance.

L'objection immanente qui porte sur la contradiction interne de toutes les déductions kantiennes de la chose en soi, peut être formulée de la manière suivante : lorsque Kant parle de la chose en soi, il applique, par là, la catégorie de substance ; lorsqu'il appelle cette chose en soi la cause de toutes nos impressions, il la soumet déjà à la catégorie de causalité, etc. Mais ceci est en contra-

(1) V. *Kritik d. Kantischen Philosophie* in S. W., II, p. 514 et suiv.

(2) *Kant Und Seine Lehre*, I, p. 610 et suiv. ; II, p. 585 et suivantes.

(3) *Analyse der Empfindungen*, p. 295 (note).

(4) *Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V.*, p. 163 et suiv.

diction avec la proposition cardinale de la *Critique* d'après laquelle les idées *a priori* ne sont pas applicables à la chose en soi.

D'ailleurs, il est très intéressant de constater chez Kant lui-même une tendance à repousser la chose en soi :

« ... Ce que les choses peuvent-être en soi, je ne le sais pas et je n'ai pas besoin de le savoir, puisqu'une chose ne peut jamais se présenter à moi autrement que dans le phénomène (1). »

La philosophie immanente acheva complètement la critique de la chose en soi. En complétant l'objection, faite à Kant, à propos de l'emploi des catégories dans la déduction de la chose en soi, Schuppe lui oppose l'objection encore plus grave de se servir des formes de l'intuition (2) : la définition elle-même « en dehors de la conscience » est une définition spatiale, inapplicable peut-être à la chose en soi, à cet obscur X inconnaissable et, par suite, inutile. En outre, et c'est là le point capital, tout réalisme métaphysique est défectueux pour cette raison qu'il veut appuyer la stabilité du monde des phénomènes et la conformité de nos perceptions sur la supposition de la chose en soi : mais par là il tombe dans

(1) *Kant, Cr. de la rais. pure*, I, p. 340.

(2) *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, p. 14 ; cf. *Erkenntnistheoret Logik*, p. 29-35.

un cercle vicieux, puisque nous inférons à la chose en soi de la stabilité du monde des phénomènes. — Cette objection est complétée par Rehmke (1) qui, au moyen d'une analyse psychologique, arrive à la conclusion suivante: la « chose en soi » kantienne est le dernier terme de l'opération logique; elle est un concept objectivé et quasi-indépendant; bref, elle est empruntée aux choses spatiales. — Enfin, l'objection tout à fait actuelle, dirigée par Rehmke contre les néokantiens, consiste à montrer que la chose en soi ne peut même pas être une « limite » des phénomènes puisqu'elle devrait être au moins aussi réelle que les phénomènes eux-même et, par conséquent, elle postulerait sa propre limite et ainsi de suite *ad infinitum*.

« Ainsi la chose en soi est une chimère. » Elle est « l'idole qu'on doit abattre »: l'idole est connue pour ce qu'elle est, on touche le bois qui est vermoulu, et, lorsque enfin elle tombe en poussière il se trouve que rien n'est changé autour d'elle; chaque chose a conservé sa place et son nom; il ne s'est point fait de vide dans la réalité (2). »

Ainsi les noumènes, les choses en soi, sont le résultat d'une grave, et presque inexplicable illusion de Kant,

(1) *Ibid*, p. 79.

(2) Renouvier, *Logique*, I, p. 60-61.

consistant à considérer notre pensée comme dépassant notre connaissance.

Cette inconséquence a été remarquée aussi par M. Bergson (1) qui demande : si Kant présente des choses en soi dont il prétend que nous ne pouvons rien connaître, de quel droit affirme-t-il alors leur existence, même comme problématique ?

C'est une illusion mentale, dit de Roberty (2), qui fait que nous matérialisons notre ignorance et transformons l'inconnu en une sorte de réalité transcendante intangible. Il faut, pour produire en nous cette appréhension et la notion elle-même de l'inconnaissable, que celui-ci se manifeste d'une manière quelconque à notre intelligence. Mais alors il rentre dans la classe des choses connaissables, et le problème fondamental de l'agnosticisme apparaît comme absurde en soi. Il se résout avant d'être posé. Affirmer l'inconnaissable, c'est, aussitôt, le nier.

C'est pour cela que M. Lévy-Bruhl (3), très justement, appelle l'inconnaissable un mot vide de sens, un pur rien : si tout en déclarant une réalité inconnaissable, nous en affirmons l'existence, nous la pensons. Dès que nous la pensons, nous la comparons (ne fut-ce qu'au

(1) *L'évolution créatrice*, p. 223.

(2) *Agnosticisme*, p. 115.

(3) V. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 373.

connaissable par opposition) ; tout se passe enfin comme si nous en avions quelque idée. C'est pour l'esprit un moyen de se faire illusion à lui-même.

C'est en s'appuyant sur cette vérité que la fraction italienne de l'école positiviste (Angiulli, Villari, Ardigò) professe, avec raison, qu'admettre une réalité inconnaissable c'est tendre les mains, quoique sous une forme négative, aux espérances des chercheurs d'absolu du type kantien. — Or, l'idée d'absolu, d'inconditionné, comme le montre Renouvier (1), est profondément enracinée dans la doctrine kantienne (2). Kant est entièrement soumis à cette illusion qui fut plus tard sévèrement combattue par Auguste Comte (3) et qui consiste à affirmer « l'existence de l'Inconditionné : le conditionné étant donné, avec lui est aussi donné, dit-il, la série entière des conditions et, par conséquent, l'inconditionné lui-même (4) ». C'est là, selon lui, la conception pure et première de la raison. Mais nous croyons, avec Renouvier, que si la chaîne des conditions est donnée, comme

(1) V. *Crit. de la doctr. de Kant*, p. 39 et suiv. ; p. 228 et suiv.

(2) L'Inconditionné kantien est conçu sous l'influence indubitable de Leibniz pour qui le *principe de la raison suffisante* exige que tout phénomène ait sa raison dernière non pas dans la série infinie des autres phénomènes conditionnant celui-là, mais en dehors d'elle et, en général, en dehors de tous les phénomènes, par conséquent le même pour tous les phénomènes.

(3) V. Ch. Adam, *La philosophie en France* (première moitié du XIX^e siècle), Paris 1894, p. 10 ; aussi p. 335.

(4) Renouvier, *Crit. de la doctr. de Kant*, p. 39.

le dit l'argument, un inconditionné ne peut ni constituer lui-même cette chaîne, ni l'embrasser (lequel des deux que l'on imagine) sans entrer lui-même dans ces conditions ou s'y rapporter d'une façon quelconque, ce qui est contradictoire. D'ailleurs déjà Hamilton (1) déclarait que « penser c'est conditionner » que partant l'inconditionné qui est pensé, est une *contradictio in adjecto*. « L'absolu, résume Comte, dans quelque sens que ce soit, non seulement n'existe pas, mais ne peut pas même être imaginé par nous, et tel a été jusqu'ici le vice fondamental de la philosophie » qui a méconnu cette vérité capitale (2).

Ce que nous appelons l'absolu, ce n'est donc qu'une image relativement plus stable, mais toujours en certains rapports avec d'autres images, et elle est toujours implicitement rapportée à telle ou telle série de phénomènes. Dans le concept de l'absolu nous avons un complexe de caractères; parmi ces caractères se trouve aussi le nom qui joue le rôle dominant (3). Or, tous ces caractères sont d'origine empirique, par conséquent ils sont relatifs. Aucune analyse psychologique ne nous donne rien de plus que les caractères, c'est-à-dire les

(1) V. J. St. Mill, *La philosophie de Hamilton*, Paris 1869, p. 65.

(2) *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat* (1815-1844), Paris, Dunod édit., 1870, p. 132.

(3) Cf. Taine, *De l'intelligence*, I, p. 67.

phénomènes; et cependant seulement une pareille analyse peut nous servir à constater si un objet donné par l'idée de la raison, est absolu (1).

Il en résulte que les noumènes ne sont en principe que les phénomènes (par conséquent ils sont relatifs). Comment donc expliquer cette singulière illusion de pouvoir dépasser l'expérience à l'aide des idées ? Nous trouvons une fine analyse psychologique de ce phénomène chez Taine. « Nous croyons avoir, dit-il, par delà de nos mots généraux des idées générales; nous distinguons l'idée du mot; elle nous semble une action à part, dont le mot est seulement l'auxiliaire; nous la comparons à l'image; nous disons qu'elle fait le même office dans un autre domaine et rend présentes les choses générales, comme l'image nous rend présents les individus..., elle nous semble donc une pure action dénuée de toute qualité... Nous la comparons à quelque chose d'aérien, d'incorporel; nous supposons un être dont elle soit l'action; il nous semble aussi pur et aussi éthéré qu'elle; nous l'appelons esprit et nous disons que notre esprit par delà de toutes les images se représente et combine les qualités abstraites des choses (2). » — Ainsi se forme chez Kant l'idée de l'entendement et de ses

(1) Cf. Kosloff, *Etudes philosophiques*, p. 26.

(2) Taine, *De l'intelligence*, I, p. 67-68.

concepts « purs » dépourvus d'éléments intuitifs, d'où il n'y a qu'un pas aux idées transcendantales de la raison. — « Le mécanisme de cette illusion est aisé maintenant à démêler. Nous avons oublié le mot qui est toute la substance de notre opération. Nous l'avons traité en accessoire, et nous avons considéré l'opération moins ce qu'elle contient; reste le vide (1). » — Ainsi, par l'hypothèse qui pouvait se former uniquement grâce au langage, s'explique l'illusion de l'existence des idées qui sont susceptibles de représenter les noumènes. Or, nous savons qu'il n'y a aucune raison d'admettre ces derniers.

D'ailleurs que visent les raisons alléguées pour démonstration des noumènes ? Est-ce de leur pure apparence idéale qu'on veut se servir ? Dire qu'ils pourraient être des objets pour lesquels existerait, dans une autre économie des choses, une intuition appropriée, non sensible, est-il autre chose qu'une assertion arbitraire ? Et s'il faut avouer franchement que ces idées n'ont pas d'objets, ne réduit-on pas à néant l'intérêt que l'on croirait avoir à supposer leur existence ? Cependant, en égard à ces fonctions, Kant veut encore que nous regardions comme vaines et sans issue les théories qui nous proposent, mais sans démonstrations *apodictiques*, ses idées moins absolues de Dieu, de l'âme et du monde.

(1) *Ibid.*

Et d'ailleurs il y a encore une contradiction profonde, chez Kant, dans la manière de poser le problème. Kant cherche l'être en soi au-dessous des phénomènes, faisant par là, de l'*inconditionné*, la *condition* des conditions des phénomènes (1).

Une grande dogmatique est en résumé la doctrine transcendante de l'Inconditionné et des noumènes que Kant veut imposer et substituer à la métaphysique et à la psychologie. Seulement un homme dont les vues seraient limitées, pourrait croire que toute espèce de métaphysique est abolie par le système kantien. Et s'il y a bien de penseurs qui veulent y voir une philosophie positive, même ceux-là ne peuvent nier les vigoureuses tendances métaphysiques de sa doctrine qui sont exprimées le plus manifestement à la fin de l'*Analytique transcendante* où, dans un chapitre intitulé *Du fondement de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes*, Kant pose une pierre d'attente pour l'édification d'une métaphysique qu'il croit nouvelle mais qui n'est pas trop différente de l'ancienne.

2. — Le transcendentalisme, comme nous l'avons vu, commet la faute de convertir les postulats hypothétiques en conditions absolues de la connaissance qui deviennent même des objets dans la pure intuition intellectuelle.

(1) Cf. Renouvier, *Cr. de la doct. de Kant*, p. 430.

Il ne s'aperçoit pas que nous ne connaissons rien, au sens objectif, par le *moi* qui pense : nous y tournons perpétuellement dans un cercle vicieux, puisque nous devons toujours nous servir de l'unité du moi pour porter sur elle quelque prédicat. La formation de la théorie rationnelle de la proposition « je pense » entraîne ainsi la menace éternelle et inévitable de dégénérer en tautologie, puisque cette proposition est une prémisse de chaque acte du jugement et, par conséquent, de chaque théorie en général.

Mais, pour éviter ce danger de tautologie, Kant tombe dans un autre, beaucoup plus grave, celui qu'aucun métaphysicien n'a pu éviter ni avant ni après lui : il commence à substituer imperceptiblement au sujet empirique, à l'idée du moi qu'il appelle transcendantale, — une substance métaphysique pourvue des facultés de la sensibilité, de l'entendement, etc..., bref l'âme que Kant lui-même a combattue dans les *Paralogismes de la raison pure* (1). Cette subreption entraîne des conséquences fatales sous la forme des facultés que nous examinerons

(1) Cf. Laas, *Idealismus und Positivismus*, III, p. 477. M. Kosloff, dans son ouvrage sur la *Genèse de l'espace et du temps chez Kant* (p. 190 ; cf. aussi p. 240) distingue plusieurs conceptions kantienne de l'âme contradictoires l'une à l'autre. — L'âme est conçue : a) comme l'objet excitant (« *ein affizierender Gegenstand* ») la faculté propre de représenter (ou agissant sur celle-ci) et « envoyant les sensations « de l'intérieur » ; b) comme l'objet excitable (« *ein affizierter Gegenstand* »), recevant les sensations ; c) comme appréhendant elle-même dans l'intuition du

par la suite. Mais arrêtons-nous encore un moment au point qui nous occupe. Il s'agit de se rendre compte de ce que représente le moi en tant que tel. Les psychologues qui ont étudié l'enfance, dit M. Bergson (1), savent bien que notre représentation commence par être impersonnelle (2). C'est peu à peu, et à force d'inductions, qu'elle adopte notre corps pour centre et devient notre représentation. Le mécanisme de cette opération est d'ailleurs aisé à comprendre. A mesure que mon corps se déplace dans l'espace, toutes les autres images varient; celle-ci, au contraire, demeure invariable. Je dois donc bien en faire un centre, auquel je rapporterai toutes les autres images.

Ainsi graduellement se constitue l'idée du moi, et Kant lui donne à tort la place principale et une place tout à fait distincte. J'éprouve des sensations, raisonne-t-il, j'ai des souvenirs, j'assemble des images et des idées, je perçois et conçois des objets extérieurs. Ce *je* ou *moi*, unique, persistant, toujours le même, est pour lui autre chose que les sensations, souvenirs, images, idées, perceptions, conceptions qui sont diverses et passagères. De

sens interne, comme un phénomène ; d) comme un phénomène avec son contenu empirique, et enfin e) comme l'aperception transcendante, pensant elle-même comme « quelque chose » ou comme l'objet transcendantal. »

(1) *Matière et mémoire*, p. 36.

(2) Cf. la doctrine de Ch. Renouvier exposée par M. Milhaud, p. 61 et suiv. : « Les représentations sont posées indépendamment du moi et du non-moi. »

plus, ce moi est capable, selon lui, d'éprouver les unes et de produire les autres, et à ce titre il possède des puissances ou facultés. Or ces facultés résident dans son « moi » d'une façon stable ; par elles, il sent, il se souvient, il perçoit, il conçoit, il combine des images et des idées ; le « moi » est donc une cause efficiente et productrice. Kant arrive ainsi à considérer le moi comme un sujet ou une substance ayant pour qualités distinctives certaines facultés, et, au-dessous de nos événements, il pose deux sortes d'êtres explicatifs : d'abord les puissances, ou facultés, qui éprouvent les phénomènes ou les produisent, ensuite le sujet, ou l'âme, qui possède les facultés. Ce sont là des êtres métaphysiques, purs fantômes, engendrés par les mots, et ils s'évanouissent dès qu'on examine scrupuleusement le sens des mots. — C'est qu'il existe, remarque justement J. St. Mill (1), une tendance de l'esprit à inférer une différence dans les choses d'après une différence dans les noms. En effet, la liaison constante entre certains phénomènes psychiques, la liaison qui est elle-même un phénomène, nous l'appelons la *faculté* et, par une particularité de notre psychique, nous la considérons ensuite comme quelque chose de distinct des phénomènes psychiques, comme leur substratum, oubliant son origine phénoménale, et nous

(1) *Philosophie de Hamilton*, p. 222.

laissant aller à l'illusion du langage. De même la liaison constante des facultés, que nous appelons le *moi*, devient pour nous, grâce au nom, une chose qui est à la base des facultés, qui est donc encore plus profondément distincte des phénomènes. Mais un philosophe anglais a bien dit : « A un crochet *peint* sur le mur on ne peut suspendre qu'une chaîne *peinte* sur le mur. » Ainsi le nom de *moi* ne désigne aucune entité métaphysique ou transcendante (ce qui est égal), mais la trame d'événements liés entre eux, et ni en nous, ni en dehors de nous il n'y a autre chose que ceci (1). Ce n'est pas d'ailleurs une vérité nouvelle dans la philosophie française. Elle date au moins de Condillac qui écrivait : Le moi (de la « statue ») est « tout à la fois et la conscience de ce qu'elle est et le souvenir de ce qu'elle a été » (2). « Son moi n'est que la collection des sensations qu'elle éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle (3). » Naturellement, cette collection n'est pas un agrégat mécanique, mais une synthèse où les sensations n'existent pas séparément. Taine accentue ce dernier point de vue : « ...Il n'y a rien de réel dans le moi sauf la file de ses événe-

(1) Cf. Husserl, *Log. Unt.*, II, p. 331 : Le moi se ramène au « complexe d'événements réels ; il n'est pas un sujet qui plane au-dessus d'une multitude d'événements psychiques ». « Il n'est pas besoin pour un principe personnel spécial qui aurait soutenu et réuni le contenu psychique. » (*Ibid*, II, p. 332).

(2) Condillac, *Traité des sensations*, Paris 1885, 1^{re} partie, p. 234.

(3) *Ibid*, p. 233.

ments..., ces événements, divers d'aspects sont les mêmes en nature et se ramènent à la sensation (1)... »

Nous avons pourtant besoin de l'unité de la conscience pour rendre possible la connaissance, et nous verrons à la fin de ce livre que nos besoins ne s'épuisent pas dans cela seul. Nous posons donc le moi comme un *postulat* logique, ou, dans la vie quotidienne, comme un *postulat* pratique. Il n'a aucune autre signification sauf celle du principe indispensable, bien qu'indémontrable (du principe qui n'a d'ailleurs pas besoin de démonstration). De telle façon le moi cesse d'être un fait métaphysique nébuleux et brouillé ; il devient la partie intégrante et indispensable de notre vie phénoménale. Nous déterminons le moi dans la mesure où nous en avons besoin au point de vue logique ou psychologique. Nous devons pourtant nous garder de l'erreur cardinale consistant à considérer l'abstraction relative de notre existence immanente, empiriquement déterminée, comme un être existant séparément des phénomènes, comme le moi transcendantal ou transcendant.

3. — De la division, dans la *Critique de la raison pure*, en 1° *Esthétique transcendantale*, 2° *Analytique transcendantale* et 3° *Dialectique transcendantale*, et de la division parallèle, dans les *Prolégomènes*, d'après les

(1) H. Taine, *De l'intelligence*, I, p. 7.

trois problèmes : 1° Comment les mathématiques pures sont-elles possibles ? 2° Comment les sciences naturelles sont-elles possibles ? et 3° Comment la métaphysique en général est-elle possible ? — de ces deux divisions, il résulte que les facultés fondamentales, pour Kant, sont les suivantes : 1° La sensibilité ; 2° L'entendement, et 3° La raison (1).

Par opposition à l'entendement, qui est la faculté des concepts, la raison est la faculté des principes. Sa tâche consiste à diriger l'entendement vers un certain but et à conférer une plus grande unité à ses règles.

Déjà Hume s'élevait contre le pouvoir compris de telle façon, ainsi que le constate Kant lui-même : Hume « tomba complètement dans le *scepticisme* dès qu'une fois il crut avoir découvert que ce qu'on tient pour la raison n'est qu'une illusion générale de notre faculté de connaître » (2).

En effet, même si l'on reconnaissait deux facultés tout à fait différentes, la sensibilité et l'entendement (ce que Hume aurait de même contesté, et à juste raison), il est encore difficile de reconnaître la troisième faculté apparaissant comme un *deus ex machina*, on ne sait d'où.

« La distinction de l'entendement et de la raison, écrit

(1) Cf. Paulsen, *Kant*, p. 149-150.

(2) *Crit. de la rais. pure*, I, p. 157.

Renouvier, n'est pas logiquement motivée (1). » « On ne voit pas d'où pourraient se tirer des prémisses pour une démonstration de sa légitimité, ou, pour mieux dire, on voit assez qu'il n'y en a pas de possibles (2). » — Mais s'il n'y a pas de raisons, pour établir une nouvelle faculté, il n'y en a pas même pour retenir les anciennes. Nous avons une contradiction interne au sein de la *Critique de la raison pure* : on y affirme qu'il est impossible de rien dire de la chose en soi ; cependant on y traite des facultés, qui sont de vraies choses en soi, globalement et en détail, on les délimite, on les isole (3), on les classe, etc., etc... Il suffit de citer quelques exemples pour s'en convaincre. — En nous introduisant dans sa *Critique*, Kant explique qu'il « entend... par là... la critique de la faculté de la raison... » (4), comme s'il ne doutait que cette faculté lui est donnée immédiatement. Plus loin nous lisons : « ...La raison pure offre une si parfaite unité (5)... » Mais, d'où Kant sait-il quelque chose de la « raison pure » ? De quel droit en affirme-t-il quelque chose concernant non seulement son existence, mais mêmes ses propriétés ? — Le titre même de son œuvre qui

(1) Renouvier, *Cr. de la doct. de Kant*, p. 412 ; cf. aussi Schopenhauer, *Krit. d. kant. Phil. in S. W.*, II, p. 512-513.

(2) Renouvier, *ibid.*

(3) V. la critique de l'« isolation » des facultés chez Vaihinger, *Comment.*, II, p. 122.

(4) *Critique de la raison pure*, I, p. 8, (souligné non par Kant).

(5) *Ibid.*, I, p. 9.

devait devenir l'évangile du criticisme n'est pas non plus critique (1). *Critique de la raison pure* ! Quelle multitude de prémisses admises sans critique : il y est dit qu'il existe des objets « purs », c'est-à-dire indépendants de l'expérience ; qu'il existe des facultés comme les sources des formes de la connaissance ; que ces objets purs et ces facultés peuvent être soumis à la critique transcendantale...

Mais allons plus loin : « ...Ceux-ci (tous les auteurs) s'engagent à étendre la connaissance humaine au delà de toutes les bornes de l'expérience possible ; tandis que j'avoue humblement que cela dépasse tout à fait la portée de mes facultés : au lieu de cela je me borne à étudier la raison même et ses pensées pures (2). »

Etrange illusion de Kant : l'examen des facultés susdites quelque subtile qu'il soit, ne « dépasse »-t-il pas « tout à fait la portée de » ses « facultés » ?

Dans la préface de la seconde édition de la *Critique* nous lisons que cette œuvre « est un traité de la méthode et non un système de la science même » (3). Cette méthode doit être transcendantale par opposition à la

(1) Cf. Vaihinger, *Comment.*, I, p. 426 (texte et note) ; 453-458. Il est intéressant de noter une originale interprétation de certains critiques (Krug, S. Levy), d'après laquelle « *der reinen Vernunft* » est *genetivus subjectivus* et signifie par conséquent la faculté examinante (v. *Ibid.*, p. 117).

(2) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 9.

(3) *Ibid.*, I, p. 29.

méthode antérieure métaphysique, mais on voit que celle-là ne diffère pas trop de celle-ci, car toutes deux considèrent, d'une manière dogmatique, l'expérience (*lato sensu*) comme une base tout à fait sûre pour inférer au pouvoir ultra-empirique.

Enfin dernier exemple : « Dans la *Logique transcendante* nous isolons l'entendement » (1), écrit Kant.

De quel droit Kant dégage-t-il la faculté hypothétique ? Si Kant entend par la Dialectique la « logique de l'illusion », alors toute son *Esthétique* et toute son *Analytique* sont *Dialectique*, puisque l'« isolation » de l'entendement d'avec la sensibilité ainsi que la soumission de ces pouvoirs à l'analyse ne sont qu'une illusion logique concernant la possibilité d'affirmer quelque chose de l'objet transcendant. Déjà Beneke (2), dans sa critique de Kant, remarque « une fatale contradiction » dans la théorie de la connaissance de Kant. Sa tendance principale consistait à démontrer que, de seules notions, nulle connaissance de ce qui existe n'est possible à tirer ; qu'aucune force ou forme de l'esprit n'est connaissable, ni dans l'expérience, ni en dehors d'elle. Mais, en blâmant la spéculation sur les concepts purs, lui-même la cultive. Par suite, au lieu de la « production » objective (sur

(1) *Ibid.*, I, p. 121.

(2) *Kant u. die phil. Aufg.*, p. 12 et suiv.

Dieu, sur le monde) des métaphysiques antérieures, apparaît la « production » subjective (sur l'entendement, sur la raison, etc.). Il ne faut donc pas être surpris si Fichte et Schelling ne font que changer la direction de cette opération pour revenir à Dieu et au monde.

Les facultés kantiennes ne diffèrent pas essentiellement de ces pouvoirs psychologiques que Herbart critiquait plus tard si rigoureusement chez d'autres. En effet, de quelle façon Kant arriva-t-il à établir l'entendement, la raison et l'aperception transcendante ? A l'aide de l'*inférence régressive* : ayant dans l'expérience certains objets empiriques et y trouvant des caractères en apparence indépendants de l'expérience, il commença à considérer ces caractères comme les effets d'une certaine cause — de la « capacité » — ainsi qu'il appelle primitivement les facultés. Il conçut les objets comme les « produits » et, de telle manière, en substituant dans son imagination les faits et les rapports du monde phénoménal, il conclut à tort, regressivement, des objets immanents aux sources qui les produisent et les conditionnent, c'est-à-dire aux objets transcendants ou plutôt transcendants. Car l'apriorisme n'est que le nouveau et plus moderne aspect du transcendantisme prékantien. Or, une conclusion pareille est illégitime au point de vue gnoséologique. Où est la raison d'un tel procédé ? Est-ce qu'on procède conformément au criticisme bien compris,

quand on infère de façon régressive, avec Kant, à l'existence des « facultés » et des « capacités », sans soumettre la légitimité d'une telle inférence à la critique gnoséologique ? (1). Cependant un examen attentif nous enseigne que l'inférence régressive est « entachée d'incertitude » (2). « Quand on procède en remontrant de la conséquence au principe, écrit M. Boutroux, on ne peut arriver qu'à une explication possible (3). » En tout cas, puisque les phénomènes qu'il s'agit d'expliquer sont des phénomènes donnés dans le monde sensible, ils doivent trouver leur explication dans des causes également sensibles (4). Par conséquent l'inférence que Kant croit concerner l'objet se trouvant en dehors de l'expérience et indépendant de l'expérience, n'est qu'une illusion, qu'il se fait d'ailleurs inconséquemment à ses propres principes positivistes.

Pourtant il semble que l'erreur soit trop manifeste pour qu'elle reste inaperçue de Kant. Dans l'histoire de la philosophie postérieure à Kant, une objection contre ses interprètes « psychologues » est devenu classique : les formes, dit-on, ne sont pas, pour Kant, transcendentes, mais transcendantales ; elles ne sont pas des choses en

(1) Cf. J. Sniadecki, *Dziela*, V, p. 98.

(2) H. Blunt, *La réfutation kantienne de l'idéalisme* in *R. de Met. et de Mor.*, 1904, p. 478.

(3) Boutroux, *La phil. de Kant*, p. 39.

(4) Cf. *ibid*, p. 248.

dehors de l'expérience, mais des conditions de l'expérience elle-même.

Or, premièrement, pour Kant, comme nous l'avons vu, les formes sont indépendantes de l'expérience en des concepts purs ; deuxièmement les facultés sont, pour lui, différentes des formes ; elles sont encore plus profondément distinctes des phénomènes que celles-ci. Dans les *Prolegomènes*, Kant écrit ces mots significatifs : « En dehors de l'expérience la raison pense seulement les formes (1). » Qu'est-ce que cet être supra-empirique ? Est-il différent de la chose en soi ? D'où en savons-nous quelque chose ?

Par l'inférence de l'expérience — avoue le kantien Rickert : « L'existence des choses n'est pas certaine immédiatement, mais, en tant qu'elle est admise, elle est conclue (2). »

Si elle est conclue, pourtant, l'auteur devrait rechercher sur quelles raisons repose cette conclusion. Mais il ne le fait pas. Cependant s'il avait examiné le mécanisme de l'inférence qui lui donne les objets « transcendants », il aurait du renoncer à leur caractère supra-empirique.

En résumé, nous ne trouvons de pouvoirs ni dans

(1) *Prolegomena*, p. 149.

(2) *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen und Leipzig, 1902, p. 165.

l'expérience, ni dans la pensée en dépit de Kant. Le mot pouvoir ne signifie, pour nous, que la liaison constante d'un fait, qui est l'antécédent, avec un autre fait qui est le conséquent. Et, en général, étant donné d'une part un complexe d'images que nous appelons le moi, d'autre part un phénomène qui est lié à ce complexe de la manière causale, nous appelons la faculté, dans le moi, ainsi compris, la particularité que celui-ci a d'être suivi par le conséquent. Le nom de faculté ne désigne donc aucun être mystérieux, aucune essence occulte. Quand nous disons que nous avons la faculté d'accomplir une action, nous voulons dire seulement que le courant d'images, qui constitue le processus de résolution, est constamment suivi par un autre courant d'images qui constitue ce que nous appelons une action. Par malheur, Kant, grâce à une fiction de l'esprit, du rapport qui est une image, fait, comme beaucoup d'autres, une substance ; il l'appelle d'un nom substantif la *faculté*, en oubliant que son être est tout verbal, qu'elle le tient du langage (1), qu'elle l'a reçu par emprunt, provisoirement, pour la commodité du discours, bref qu'elle n'est qu'un phénomène.

Trompé par le langage et par la tradition philosophique, Kant admet, en dépit de ses principes positifs, qu'il

(1) Cf. Berkeley, *Les principes de la connaissance humaine*, p. 15 et suiv.

y a une chose réelle au-dessus des phénomènes, là où toute investigation ne rencontre toujours que les phénomènes. Ainsi l'admission des facultés n'est non seulement pas fondée, mais elle embrouille, de plus, la connaissance.

« Nous faisons des abstractions et des généralisations précises, nous jugeons, nous raisonnons, nous construisons des objets idéaux... Comment un être peut-il les accomplir ? Comment des événements intérieurs comme ceux qu'on a décrits parvient-il à les former ?... Telle est la question, et on ne la résout pas en disant que nous avons telle ou telle faculté, la conscience, la mémoire, l'imagination ou la raison. Ce sont-là des explications verbales, héritage des scolastiques (1). »

(1) H. Taine, *De l'intelligence*, II, p. 5.

CHAPITRE VI

Métaphysique transcendantale

(suite)

1. — Malgré la largesse avec laquelle Kant gratifie le moi de facultés séparées l'une de l'autre, il existe chez lui une tendance à l'unification de toutes les facultés dans une puissance suprême. Cette puissance c'est l'aperception transcendantale qui couronne l'architectonique de l'esprit humain et rend possible le système et l'application des catégories particulières.

Dans l'unité synthétique de l'aperception transcendantale sont impliquées, selon Kant, les conditions aprioriques de l'expérience.

Dans ses explications, Kant tâche d'accentuer que ce n'est pas une force cardinale psychologique, que c'est une totalité systématique de pures conditions logiques. Mais, malgré ses efforts il la traite toujours comme les autres facultés, c'est-à-dire psychologiquement, n'étant pas en mesure de se dégager de la conception psychologique.

L'aperception transcendantale est, selon Kant, spon-

tanée : « Pour que la faculté d'avoir conscience de soi-même puisse découvrir (appréhender) ce qui est dans l'esprit, il faut que celui-ci en soit affecté : c'est à cette seule condition que nous pouvons avoir l'intuition de nous-mêmes (1)... » « L'aperception est l'entendement lui-même... » « La liaison... est uniquement une opération de l'entendement, qui n'est lui-même autre chose que la faculté de former des liaisons *a priori* et de ramener la diversité des représentations données à l'unité de l'aperception. C'est là le principe le plus élevé de toute la connaissance humaine (2). »

Mais la spontanéité n'est pas un caractère logique ; c'est un attribut expressément psychologique. De telle façon nous dépassons le domaine de la logique pure dans lequel Kant veut nous enfermer.

Mais Kant nous le fait dépasser encore pour une autre raison, plus caractéristique chez lui. Si l'aperception est indépendante de l'expérience, puisqu'elle rend possible celle-ci, nous pouvons uniquement *inferer* à son existence transcendante. Mais l'existence transcendante, comme nous l'avons déjà montré, n'est qu'une des formes de l'existence transcendante (3).

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 105-106.

(2) *Ibid*, I, p. 162 (note) et p. 163.

(3) Kant, écrit M. Renouvier, désigne ses questions « on ne sait pourquoi par le nom *transcendantales*, car elles ne sauraient être plus que *transcendantes*, c'est-à-dire faire plus dépasser l'expérience possible ». (*Crit. de la doct. de Kant*, p. 358.)

Nous trouvons, dans l'expérience, l'ordre spatial et temporel des phénomènes, leur liaison selon les « formes » de la substantialité et de la causalité non pas *in statu nascendi*, mais *in statu vivendi*, comme déjà prêts. Pour expliquer cet ordre Kant recourt à la spontanéité de l'aperception ; mais le fondement ne l'y autorise pas : dans l'expérience extérieure et intérieure on ne voit point de formes *appliquées* à la matière, on ne sait donc pas discerner ce qui est la forme pure de ce qui est la matière pure : tout est en principe homogène malgré la diversité ; tout est, en fin de compte, une image.

Ainsi, la création d'une nouvelle faculté (ou de la forme) de l'aperception transcendante, est contradictoire au principe positif de la *Critique de la raison pure* déclarant un phénoménisme achevé.

Mais à ce principe s'oppose le principe métaphysique de l'*a priori* cherchant une unité transcendante de la conscience. Or, dans cette métaphysique nouvelle, la théorie de l'aperception transcendante qui fut érigée par Kant grâce à la « relation des phénomènes internes au sujet inconnu » (1), a joué le rôle dominant.

Nous reviendrons plus loin à ce sujet inconnu. Ici nous considérerons brièvement encore une difficulté que nous avons déjà signalée à propos de la forme kantienne.

La déduction transcendante démontre que le mode

(1) Cf. *Prolegomena*, p. 118.

empirique doit être conforme au monde de l'aperception transcendante et de ses facultés, mais elle ne démontre pas *comment* il lui est conforme, comment le moi fixe et permanent de l'aperception transcendante peut s'appliquer aux synthèses sensibles des intuitions et de l'imagination reproductrice. Ces synthèses sont empiriques et sensibles, l'aperception transcendante est pure, apriorique, rigoureusement intellectuelle. Comment ces deux mondes si dissemblables peuvent-ils s'accorder ? Et l'imagination « productrice », qui doit servir d'intermédiaire entre deux termes, ne l'explique point.

Le cours du raisonnement, par lequel Kant démontre l'existence de l'aperception transcendante contient des lacunes et des inexactitudes :

« ...La liaison... d'une diversité en général ne peut jamais nous venir des sens... puisqu'elle est un acte de la spontanéité de la faculté représentative (de l'entendement) (1). »

Quoi donc ! Est-ce que la faculté spontanée est, pour lui, plus certaine que les données de l'expérience elle-même, et *celle-là* seule peut décider, *celle-là* seule peut fonder ou écarter la théorie de l'expérience ? La faculté de l'entendement, inférée de l'expérience, doit-elle être l'instance la plus immédiate autorisée à vérifier le carac-

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 158-159.

tère de l'expérience génératrice, et qui est plus décisive que celle-ci ? Nous savons cependant que toutes les « facultés » sont inférées regressivement (*zurückgeschlossen*, comme disent les Allemands) justement en vertu de l'expérience ! Et, présentement, les conclusions « transcendantes » de l'expérience doivent-elles être plus sûres que leurs prémisses empiriques ?

On a déjà vu que la spontanéité des « facultés » kantienne est un caractère transcendant de l'objet transcendant. Il s'en suit qu'une telle spontanéité comme l'état de conscience est une *contradictio in adjecto*, elle ne peut donc pas être pensée. Mais alors de quelle façon nous l'affirmons ou la nions ? C'est un éternel paralogisme dans lequel tombe chaque doctrine métaphysique en s'efforçant de porter certains éléments en dehors de l'expérience. Nous l'avons déjà montré à propos de la « faculté » kantienne. En effet, que peut-on dire du caractère transcendant de l'objet transcendant ? Pourtant Kant dit quelque chose et, par là, devient dupe de l'illusion. Il lui semble qu'on peut à la fois connaître une chose et affirmer qu'elle est inconnaissable. Tel est le cas de ses facultés et de leurs attributs. Mais de deux choses l'une : ou Kant reconnaît le principe positiviste et doit alors renoncer à admettre les objets qui prétendent sortir en dehors de l'expérience ; ou bien il les admet, mais alors il rompt le principe suprême du criticisme et

plonge dans la métaphysique pure. Kant oscille entre ces deux courants contradictoires, et c'est pourquoi chacune des deux grandes écoles gnoséologiques, — aussi bien les sensualistes que les rationalistes, le reconnaissent comme leur maître.

Kant infère à l'aperception de la façon suivante :

« La liaison est la représentation de l'unité *synthétique* de la diversité. La représentation de cette unité ne peut donc pas résulter de la liaison ; mais plutôt, en s'ajoutant à la représentation de la diversité elle rend d'abord possible le concept de la liaison. Cette unité qui précède *a priori* tous les concepts de liaison n'est pas du tout la catégorie de l'unité ; car toutes les catégories se fondent sur des fonctions logiques de nos jugements, et dans ces jugements est déjà conçue la liaison, par conséquent l'unité de concepts données. La catégorie présuppose donc la liaison. Il faut donc chercher cette unité... plus haut encore, c'est-à-dire dans ce qui contient le principe même de l'unité de différents concepts au sein des jugements, et par conséquent de la possibilité de l'entendement même au point de vue de l'usage logique (1). »

Ainsi l'unité dans la nature et dans l'esprit trouve sa raison, pour Kant, dans l'unité transcendante de l'aperception. Mais la première unité est empirique et partant

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 159-160.

relative ; si pourtant Kant y voit une unité absolue (autrement il n'aurait pas besoin d'admettre l'aperception transcendante), le doute de Hume, qui paraissait au philosophe suffisamment grave, ne fut pas pris en considération à l'endroit principal (1).

Mais alors qu'est-ce que l'aperception kantienne ?

C'est uniquement une construction logique ; cependant Kant l'objective au sens métaphysique et lui confère le caractère de la « faculté » suprême.

« ...Les représentations diverses... ne seraient pas toutes ensemble *mes* représentations, si toutes ensemble elles n'appartenaient à une conscience (2). »

Qu'est-ce que cette *une* conscience à laquelle « appartiennent » tous les phénomènes psychiques, qui est leur substratum, sinon une faculté qui coïncide presque avec l'âme ?

Kant oublie, comme d'habitude, qu'il infère à celle-ci en vertu de l'expérience de la façon suivante : dans tous les phénomènes psychiques existe le même caractère du conscient ; *par conséquent* il faut qu'il existe une faculté générale, l'aperception (3), qui prête la conscience aux phénomènes psychiques et les unit. Pourtant, déduire la conscience serait une entreprise bien hardie remarque justement M. Bergson (4), mais ce n'est vrai-

(1) Cf. Laas, *Ideal. u. Positiv.*, III, p. 477.

(2) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 161.

(3) Cf. *op. cit.*, I, p. 161-162.

(4) Cf. *Matière et mémoire*, p. 22.

ment pas nécessaire ici car, lorsqu'on se donne un ensemble d'images, on s'est donné, par là, la conscience, et qu'il est d'ailleurs impossible de se donner autre chose que les images. — En outre le traitement, même dans l'expérience, d'un objet tel que le conscient est douteux au plus haut point. Kant considère le conscient comme un caractère de la représentation, oubliant que ce caractère, devenant un objet de la conscience examinante, n'est déjà plus celui qui devait être l'objet de l'investigation. En d'autres termes, la conscience, en un sujet, étant pensée, n'est pas déjà plus la conscience, mais la matière de la connaissance, ce qui est, pour Kant, tout à fait différent, et Kant lui-même l'avoue dans un autre endroit (1). Mais, si même les prémisses étaient fondées, la conclusion, comme « transcendante » serait illégitime.

Mais Kant ne s'arrête pas là : « Ce n'est donc qu'à la condition de lier en *une conscience* une diversité de représentations données que je puis me représenter l'identité de la conscience dans ces représentations, c'est-à-dire que l'unité analytique de l'aperception n'est possible que dans la supposition de quelque unité synthétique (2). »

Kant part ici de l'identité de la conscience comme d'un

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 105.

(2) *Ibid*, I, p. 162.

fait incontestable. Mais le progrès de la psychologie expérimentale a ébranlé la base même de cette argumentation dogmatique. La psychologie contemporaine conteste avec force l'existence de l'unité de la conscience. Le moi paraît se morceler, se dédoubler, s'aliéner ; son identité n'apparaît plus que comme un accident très fragile. Que vaut donc le raisonnement kantien, si son point de départ même est si litigieux ? (1).

Par conséquent la « supposition » faite par Kant dans le passage cité est assez osée ; il est donc illicite d'attribuer à sa conclusion une certitude quelconque et *a fortiori* la certitude à laquelle il prétend.

Si pourtant cette « supposition » signifiait une postulation, c'est-à-dire une construction dont nous avons besoin à certains égards (par exemple par rapport à nos actions), une construction qui garde le caractère de l'hypothèse la plus commode, mais invérifiable, — en ce cas on pourrait admettre l'aperception kantienne sans objection gnoséologique (2).

Naturellement, Kant ne songe même pas que le problème puisse se poser de cette manière.

Il allègue l'argument suivant en faveur de l'existence

(1) Cf. *ibid.*, I, p. 161-162.

(2) Nous trouvons certaines allusions de ce genre chez Cohen (*Kants Theorie der Erfahrung*, 2^e édit., p. 140-141) : « L'unité, dit-il, n'est partout qu'un postulat, et c'est en ce sens que l'expérience doit être pensée comme unité. »

de son aperception : « ...Uniquement parce que je puis saisir en une conscience la diversité de ces représentations que je l'appelle toutes miennes ; autrement le moi serait aussi divers et aussi bigarré que les représentations dont j'ai conscience (1). »

Est-ce un argument d'ordre « apodictique » ? Nullement. Puisque ce moi hétérogène, à chaque instant donné où nous voudrions constater son hétérogénéité, sera parfaitement homogène au sens de l'interpénétration complète des images, au sens de la totalité organique du complexe psychique (2). L'unité y est inhérente au complexe, lequel est uniquement réel et dont les éléments artificiellement extraits, c'est-à-dire les représentations, donnent l'illusion de phénomènes indépendants. *En réalité* les représentations extraites ne peuvent être données à la conscience que dans ce complexe, comme d'habitude ; mais, dans ce complexe, les représentations « extraites » se mettent en relief et, laissant dans la pénombre d'autres éléments avec lesquels elles composent un suppot, donnent l'illusion des éléments indépendants.

Oui, dira-t-on, mais Kant envisage le moi non pas à un instant donné, mais dans toute sa durée, et il parle

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 162.

(2) Cf. W. James, *Précis de psychologie*, p. 195, et Le Roy, *Dogme et critique*, p. 9.

de son identité également par rapport aux moments passés. Or, supposons que je me rappelle les événements divers de ma vie. A chaque moment où j'y pense ils me sont données à l'instant présent, comme tout le reste, c'est-à-dire en complexe. Que sont en elles-mêmes les représentations passées, c'est-à-dire que sont elles au delà du moment où je me rappelle et quel est leur rapport avec les représentations présentes ? Il est impossible de le constater.

Pour le savoir, il faudrait sortir de soi-même, considérer les représentations passées dans l'état de conscience dépourvu de mémoire (1) et *à la fois* être soi-même et avoir ses représentations. Ce n'est qu'en satisfaisant à ces deux conditions que nous pourrions parler de l'homogénéité et de l'hétérogénéité des différents moments du même moi, ce qui est naturellement absurde.

On voit donc que ni sur l'état présent du moi, ni sur les états différents du même moi, on ne peut fonder la thèse de la diversité sensible unifiée par l'élément suprensible. Dans le premier cas, nous avons vu l'unité comme l'attribut intégrant de la diversité en un complexe. Dans le deuxième cas, le problème est en général insoluble, puisqu'il exige la conscience qui ne serait pas individuelle.

(1) V. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 6.

On voit dans le passage suivant comment se lie la théorie de l'aperception avec l'apriorisme kantien.

« ...J'ai conscience d'une synthèse nécessaire *a priori* qui constitue l'unité synthétique originaire de l'aperception, à laquelle sont soumises toutes les représentations qui me sont données (1)... »

Cette liaison tourne dans un cercle vicieux : je connais l'aperception *a priori* ; mais l'aperception *rend d'abord possible* chaque connaissance *a priori* puisqu'elle est « le point le plus élevé auquel on puisse rattacher tout l'usage de l'entendement, la logique même tout entière et, après elle, la philosophie transcendantele ».

Or, en mettant d'avance l'aperception transcendantele sur « le point le plus élevé », Kant peut naturellement développer sans obstacle son problème principal dont la solution est déjà contenue dans ses prémisses, le problème de l'objectivité.

« L'entendement est la faculté des connaissances. »
« Un objet est ce dont le concept réunit les éléments divers d'une intuition donnée. Or toute réunion de représentations exige l'unité de la conscience dans la synthèse de ces représentations. L'unité de la conscience est donc ce qui seul constitue le rapport des représentations à un

(1) *Cr. de la rats. pure*, I, p. 163-164.

objet, c'est-à-dire leur valeur objective ; c'est elle qui en fait des connaissances (1). »

Ainsi l'aperception est une condition de l'objectivité (2) :

« L'unité synthétique de la conscience est donc une condition objective de toute connaissance : non seulement j'en ai besoin pour connaître un objet, mais toute intuition ne peut devenir un *objet* pour moi qu'au moyen de cette condition ; autrement, sans cette synthèse le divers ne s'unirait pas en une même conscience (3). »

De cette manière, d'après Kant, une donnée de l'intuition, matière « subjective », c'est-à-dire changeante et contingente se convertit en phénomène « objectif », c'est-à-dire constant et nécessaire.

Cette distinction absolue des phénomènes subjectifs et objectifs résulte de la conception kantienne du caractère de jugement. Kant s'y oppose aux psychologues qui affirment que le jugement n'est pas un phénomène radicalement différent des autres phénomènes psychiques, et

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 165.

(2) M. Lossky, dans son *Introduction à la philosophie*, I, p. 199, présente d'une manière nette et ingénieuse la contradiction intérieure du résultat de la théorie kantienne de l'objectivité : « Les produits de la réceptivité (de la sensibilité) de l'individu connaissant ne sont que des sensations *subjectives*, mais ils constituent une connaissance *objective* grâce à la liaison avec les formes aprioriques, c'est-à-dire grâce à la liaison avec de tels éléments qui sont conditionnés, dans une plus haute mesure encore que les sensations, par la nature de la connaissance du sujet connaissant lui-même.

(3) *Ibid*, I, p. 166.

qu'il est une représentation du rapport existant entre deux idées générales.

« Mais en cherchant à déterminer plus exactement le rapport des connaissances données dans chaque jugement et en distinguant ce rapport, propre à l'entendement, de celui qui rentre dans les lois de l'imagination reproductive (lequel n'a qu'une valeur subjective), je trouve qu'un jugement n'est autre chose qu'une manière de ramener des connaissances données à l'unité *objective* de l'aperception (1). »

Dans un jugement les « représentations se rapportent *nécessairement* les unes aux autres... grâce à l'unité *nécessaire* de l'aperception, c'est-à-dire suivant les principes qui déterminent objectivement toutes les représentations, de manière à en former des connaissances, et qui eux-mêmes dérivent tous de celui de l'unité transcendante de l'aperception. C'est ainsi seulement que de ce rapport peut naître un *jugement*, c'est-à-dire un rapport qui a une valeur objective et qui se distingue assez de cet autre rapport dont la valeur est purement subjective, de celui, par exemple qui se fonde sur les lois de l'association. D'après ces dernières je ne pourrais que dire : 1° Quand je porte un corps, je sens l'action de la pensanteur, mais non pas : 2° le corps est pesant ; ce qui revient à dire

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 169.

que ces deux représentations sont liées dans l'objet, indépendamment de l'état du sujet, et qu'elles ne sont pas seulement associées dans la perception... » (1)

Cette séparation absolue des deux espèces de la connaissance s'allie, comme on le voit, d'une manière très exacte, à l'apriorisme. Il suffit pourtant d'envisager, même superficiellement, ces deux jugements, allégués par Kant comme preuve de leur différence radicale à l'égard de la validité, pour se convaincre que c'est précisément le contraire : ce n'est pas leur validité qui est différente, mais leur matière. En effet, les jugements étant présentés sous la forme articulée, comme il est d'usage en logique, le premier jugement se formulera de la manière suivante : 1° La sensation du corps porté (sujet) est (copule) la pression de la pesanteur (prédicat) ; et le deuxième : 2° le corps (sujet) est (copule) un objet pesant (prédicat). On le voit, les termes (la matière) de chaque jugement sont différents. Mais est-ce que leur validité l'est aussi ? Le jugement [1] est-il contingent et le jugement [2] est-il nécessaire ? Nous savons déjà que la nécessité objective n'est qu'une illusion, et la suite le confirmera encore davantage. On ne peut, dit justement M. Boutroux (2), sans tourner dans

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 169.

(2) *De la contingence*, p. 54.

un cercle vicieux, considérer les faits comme nécessaires au nom d'un principe dont la légitimité ne repose que sur l'observation des faits, puisque nous n'avons pas le droit d'ériger ce principe en vérité absolue.

Il s'agit donc de la nécessité subjective ; mais celle-ci peut appartenir autant au jugement [1] qu'au jugement [2]. Il est bien connu que la sensation peut être liée à une autre de telle façon que leur rapport semble nécessaire, par exemple le caractère aigu ou grave des tons musicaux (1), et à cet égard le jugement [2] n'est pas plus privilégié que le jugement [1]. C'est pourquoi il n'y a aucune raison suffisante pour dilimenter, d'une manière précise et absolue, une espèce de jugement de l'autre. Il n'y a que la différence relative consistant à se représenter certains jugements comme subjectivement plus nécessaires que d'autres (2). Ainsi la division serait vague et pourtant utile dans la vie pratique.

Mais, dira-t-on, ce n'est pas le caractère nécessaire qui distingue le jugement [2] du jugement [1], — c'est l'*objectivité* au sens de l'« indépendance de l'état du sujet », suivant l'explication de Kant (3). Il est évident

(1) Sur le caractère apodictique de la sensation cf. Riehl., *Der philos. Kritizismus*, II, I, p. 104.

(2) « Evidemment, dit M. Kosloff dans la *Gén. de l'esp. et du temps chez Kant* (p. 240-241), toute la différence entre le jugement de perception et le jugement d'expérience consiste dans la forme extérieure, verbale, de la proposition. Toute l'invalidité d'une pareille distinction peut-être révélée, sans aucune discussion, par

que Kant fait par là une brèche dans sa doctrine critique, puisqu'il fait apparaître la « conscience en général » indépendante du sujet particulier, tandis que jusqu'ici toutes les « facultés » et leurs opérations « appartenaient au sujet », ainsi qu'il s'exprime lui-même. — Cette question de la conscience en général, nous l'étudierons à part. Disons seulement ici que le concept de l'objectivité, non posé dans les termes de nécessité et de contingence, cesse d'être celui de la doctrine « critique » (1) que nous avons étudié jusque-là, et coïncide avec celui de la métaphysique ancienne.

En somme, nous voyons que Kant ne parvient pas à

l'exemple suivant. — Quand je dis : « Si un lièvre traverse le chemin devant un homme, celui-ci éprouvera un échec », c'est le jugement d'expérience, subjectif et momentané, bien que je puisse répéter ce fait plusieurs fois ; mais si je dis, même après une seule observation : « un lièvre traversant le chemin devant un homme lui apporte un échec », ce jugement sera un jugement d'expérience — nécessaire et universellement valable. »

(3) Remarquons à propos, avec M. Lossky (*L'intuïtisme*, p. 122 et suiv.), que Kant ne fait aucune attention à l'objectivité de l'expérience intérieure « et s'occupe uniquement de celle de l'expérience extérieure ».

(1) Cassirer, dans son œuvre *Erkenntnisproblem*, II, p. 725, écrit : « Il s'agissait pour Kant (par opposition à Berkeley ; cf. *Les principes de la connaissance humaine*, p. 35 et suiv.) non pas de démontrer l'existence des objets en soi, mais d'admettre nécessairement les objets empiriques constants. » Il s'agissait « non pas de l'existence des choses, mais de la validité de l'expérience ; non pas de la subjectivité de l'espace, mais de l'objectivité de la géométrie. Voici l'idéalisme non-berkeleyen des *Prolegomènes* : « La liaison nécessaire des phénomènes d'après les lois de l'expérience, c'est leur réalité. Ainsi nous avons dans l'idéalisme kantien le réalisme *sui generis* résultant d'une conception nouvelle et originale de l'objectivité. »

réfuter les objections de Hume (1). Le jugement ne présente pas une synthèse suprasensible ; il peut être considéré, en vue des buts pratiques des sciences, comme une espèce d'association des représentations, qui a plus de chances d'être reconnue comme subjectivement nécessaire que toute autre espèce (2). Il ne faut pourtant pas entendre par l'associationisme une doctrine philosophique (3). Comme telle, il est faux puisqu'il confère la vérité métaphysique à la thèse d'après laquelle la vie psychique n'est que le jeu d'éléments séparés combinés entre eux. Une telle affirmation serait tout à fait opposée aux données de la simple observation par laquelle il nous est toujours donné un état global (4). L'associationisme est seulement un moyen *pratique* parfait pour expliquer et prévoir les phénomènes psychiques, et il convient d'en reconnaître la valeur uniquement en ce sens. Cette réserve faite, nous pouvons choisir entre l'associationisme empirique de Hume et l'aperception transcendante kantienne. Le premier demeure dans le domaine

(1) V. *Œuvres philosophiques*, II, *Traité de la nature humaine*, 3^e partie, sect. I.

(2) Cf. Ziehen, *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, Leçon 11.

(3) V. Critique de l'associationisme chez M. Bergson, dans *Les données immédiates*, p. 124 (« L'associationisme n'existe que comme procédé d'explication »), et dans *Matière et mémoire*, p. 144 : « L'erreur constante de l'associationisme est de substituer à cette continuité de devenir, qui est la réalité vivante, une multiplicité discontinue d'éléments inertes et juxtaposés. »)

(4) Cf. W. James, *Précis de psychologie*, p. 203-204.

de l'expérience ; la deuxième s'efforce de sortir de l'expérience. Il est clair que le choix de la deuxième nous emmènera dans les régions de la métaphysique nébuleuse, tandis que le choix du premier ne nous oblige à rien, puisque nous l'avons reconnu comme un point de vue commode et non comme une vérité absolue qui est pour nous, disons-le d'avance, un mot vide de sens.

La même tendance transcendantaliste s'exprime chez Kant dans le discernement de l'aperception pure d'avec la sensation intérieure ; cette dernière expression, Kant l'emprunte à Locke. Il faut, selon Kant, distinguer le moi, comme chose en soi, d'avec le moi comme phénomène : l'aperception transcendantale d'avec l'aperception empirique.

L'aperception pure (la conscience de soi-même) me dit seulement que je suis, et que je suis un être spontané ; mais elle ne me dit pas quelle est ma propriété (1).

Pour en savoir quelque chose, il faut, aux catégories, joindre les intuitions. Et puisque nous n'avons pas d'intuitions intellectuelles, nous sommes condamnés seulement aux intuitions sensibles que nous fournit le *sens interne* sous la forme du temps (2). L'entendement et

(1) Cf. P. Chmielewski, *Krytyka czystego rozumu* (traduction de la *Critique* et commentaires), Warszawa 1904, p. 759.

(2) Herbart et Vaihinger voient, avec raison, dans l'admission du sens intérieur et de sa forme une *double prémisse* (v. Herbart, *S. W.*, VI, p. 189 ; Vaihinger, *Comment.*, II, p. 129).

l'imagination unifient les divers détails de ces intuitions à l'aide des catégories, et c'est ainsi qu'ils agissent. Par conséquent, de même que nous ne connaissons pas les choses extérieures telles qu'elles sont en soi, mais seulement la façon dont elles agissent sur nous, de même nous ne nous connaissons autrement que par la manière dont nous agissons sur nous (dont nous éprouvons de nous-mêmes des sensations de nous-mêmes). Ainsi deux choses nous empêchent de nous connaître nous-mêmes, comme chose en soi : d'abord la forme de notre intuition sensible de nous-mêmes, puis la forme de notre connaissance de l'entendement. La première forme fait que chaque connaissance est sensible, elle nous permet, par conséquent, de nous connaître comme les phénomènes sensibles ; la deuxième forme ne nous permet pas de saisir notre sujet connaissant (la chose en soi) indépendamment des formes de la connaissance, c'est-à-dire indépendamment de l'acte de la connaissance.

En d'autres termes le sujet connaissant est inconnu (1).

Mais peut-on admettre un inconnaissable absolu ? — demandons-le nous avec M. Le Roy (2). De deux choses l'une : ou bien le nom qu'on lui donnera sera un « nom », un *flatus vocis*, un vain assemblage de syllabes vides ;

(1) Cf. *Prolegomena*, p. 118.

(2) V. *Dogme et critique*, p. 374-375.

ou bien ce nom signifiera quelque chose. On qualifiera l'inconnaissable comme Cause Transcendantale, Force Inconditionnée, Aperception Transcendantale, que sais-je ? — et on niera ainsi l'aperception transcendantale dans l'acte même qui la pose puisqu'on déterminera — si peu que ce soit — l'inconnaissable par sa désignation au moyen de mots appartenant au domaine du connu.

En outre, une autre contradiction frappe d'emblée nos yeux : « l'aperception pure doit m'informer que je suis et que je suis spontané » ; mais, selon Kant, l'existence, même au sens le plus général, ne peut pas être déduite du concept pur de quelque faculté ; elle n'est prouvée qu'en vertu de l'expérience (1). Si donc le concept de l'aperception ne nous témoigne pas l'existence du moi, à plus forte raison ne peut-il nous prouver la spontanéité de ce moi, chose que nous avons déjà montrée. Ainsi la doctrine kantienne porte en son sein sa propre contradiction.

En somme nous ne connaissons pas d'« aperception » comme nous ne connaissons pas de « moi », comme nous ne connaissons pas d'autres « facultés ». Nous avons vu que le moi, en tant que composé de forces et de pouvoirs, n'était qu'une entité verbale, un fantôme métaphysique.

(1) Cf. *Cr. de la rais. pure*, I, p. 283-284 : « On ne saurait trouver, dans le simple concept d'une chose, aucun caractère de son existence. »

Et ce quelque chose d'intime dont les facultés étaient les différents aspects a disparu avec elles. Je dis, ce sont des entités verbales, puisque les mots faculté, aperception, moi, qui ont joué un rôle considérable en psychologie et métaphysique, ne sont en réalité que des noms commodes au moyen desquels nous mettons ensemble, dans un compartiment distinct, tous les faits d'une espèce distincte ; ces noms désignent un caractère commun aux faits qu'on a logés sous la même étiquette ; ils ne désignent pas une essence mystérieuse et profonde, qui dure et se cache sous les flux des faits passagers. Bref, le moi, l'aperception, etc..., considérés séparément des phénomènes psychiques, ce sont des illusions métaphysiques, comme les appelle à juste raison Taine (1).

William James se moque du mystère qu'ont fait certains philosophes autour de ce terme d'aperception : « Il ne correspond à rien de particulier ou d'élémentaire en psychologie, et la psychologie elle-même peut aisément se passer du mot » (2), à plus forte raison la théorie de la connaissance. — Selon Kant, l'aperception nous révèle la spontanéité du moi. Il est assez bizarre que Kant, qui avait sous les yeux la critique de Locke par Berkeley, se soit efforcé de nouveau à pénétrer dans les voies du

(1) *De l'intelligence*, I, p. 6.

(2) Cf. Lalande, *Vocab. techn. et crit. de philos.*, I, p. 55 (note).

premier. Lorsque Locke s'est occupé à discerner les propriétés primaires des propriétés secondaires, Berkeley a montré qu'il n'y a pas de frontière entre les deux espèces, que la reconnaissance des unes, comme des propriétés subjectives, entraîne, avec elle, la même affirmation par rapport aux autres. L'erreur de Locke est commise à nouveau par Kant. Il estime que, grâce à la perception, nous connaissons l'existence et la spontanéité du moi ; en outre nous ne connaissons rien de plus. Mais, demandons-nous, pourquoi connaissons-nous justement ces « caractères » (*lato sensu*) ; où est la frontière entre ces caractères et d'autres ? Nous revenons ainsi de nouveau à Locke, à la distinction entre les propriétés primaires et secondaires.

Pour en terminer, montrons le vice de l'inférence à l'existence de l'aperception en général. — J'infère, dit Kant, à l'aperception transcendantale en vertu non pas de l'expérience (qui est au fond contingente), mais en vertu des concepts purs. Cependant ces concepts purs sont déjà, selon Kant, les produits de l'aperception transcendantale, ils supposent donc, d'avance, ce qu'ils doivent démontrer. En d'autres termes, dans la proposition indémontrable que les concepts « purs » sont les résultats de l'activité de la faculté d'aperception, Kant met en prémisses ce qu'il veut démontrer en appliquant les concepts purs.

D'autre part, si chaque objet que je peux connaître n'est que ma représentation, c'est-à-dire s'il existe seulement pour autant que je le pense, je n'existe moi-même aussi que dans ma représentation propre, notamment lorsque je pense à moi-même actuellement (dans l'instant présent) (1). Mais alors toute la théorie kantienne de l'unité de l'aperception transcendante tombe nécessairement en pétition de principe.

Kant ne voit pas toutes ces contradictions. Ses constructions se posent, comme le but, la solution du problème de l'objectivité : comment peut se présenter à la pensée son propre produit comme un objet étranger, sous une forme indépendante et libre de rapport de la connaissance ? Cette solution est contenue implicitement dans les prémisses de sa doctrine transcendante, solution, comme on l'a vu, problématique au plus haut degré, puisque aucune des investigations ne nous a montré les éléments aprioriques de la connaissance qui doivent être, selon Kant, les conditions de l'objectivation en général.

De même la représentation des phénomènes sous le concept de l' « objet en général » (), c'est-à-dire de

(1) *Sciences philosophiques in Travaux scientifiques* (en russe), Prague, 1924, I, 1, p. 15 ; cf. aussi Lossky, *Étbs. de l'intuitivisme*, p. 3-4 et *L'introduction à la philosophie*, I, p. 164.

(2) Cf. *Cr. de la rais. pure*, I, p. 316 (note), 320.

l'objet transcendantal, est indémontrable comme celle de tous les autres éléments transcendants. C'est un objet qui n'est pas empirique, bien qu'il ne soit pas un objet « en soi ». C'est une forme de l'unité qui s'ajoute, de l'entendement, aux représentations; c'est, explique Kant, un corrélatif du sujet transcendantal de l'aperception. Mais nous ne pouvons pas admettre l'aperception ; pour la même raison nous ne pouvons admettre son corrélatif transcendantal.

« L'entendement, écrit Kant, conçoit un objet en soi, mais simplement comme un objet transcendantal qui est la cause du phénomène (qui par conséquent n'est pas lui-même phénomène), mais qui ne peut être conçu » par les catégories (1).

En passant sous silence l'identification de l'objet en soi et de l'objet transcendantal, faite par Kant lui-même (ce qui confirme notre thèse que son transcendantalisme est une nouvelle espèce du transcendantisme), nous devons répéter que l'activité de la faculté d'entendement qui y est posé par Kant-rationaliste, est pour nous infiniment douteuse. Dans la théorie de la connaissance on ne peut déjà parler sérieusement ni de la faculté, ni de son acte (2). La faculté est traitée aujourd'hui même par la

(1) *Ibid.*, I, p. 349.

(2) Dans *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) (in *Kant's Schrift.*, II, p. 370). Kant écrit lui-

psychologie comme une fonction des phénomènes (1). L'acte non plus n'est pas considéré comme le changement qui s'opère dans la puissance, alors qu'elle crée un objet, comme la transformation de la puissance en cause génératrice ; mais c'est simplement l'apparition du fait, du multiple et du divers dans le champ de l'expérience. Ainsi défini, le concept de l'acte peut s'expliquer par l'existence même de l'expérience et par le changement perpétuel que nous remarquons dans les choses. Chaque donnée expérimentale distincte nous offre un exemple de l'« acte » ; il ne doit donc pas être considéré comme posé *a priori* (2).

Ainsi tombe en ruines l'édifice transcendantal des actes et des facultés construit tendancieusement pour démontrer à tout prix l'objectivité de la connaissance.

2. — La critique partielle de la « chose en soi » ébranla chez Kant la métaphysique dirigée à l'extérieur, mais, comme on l'a vu, elle n'empêcha point le développement exubérant de la « métaphysique dirigée à l'intérieur » ainsi qu'à juste titre a été défini le transcendantalisme kantien.

même : « Les concepts fondamentaux... de force et d'action, s'ils ne sont empruntés à l'expérience, sont absolument arbitraires et ne peuvent être ni démontrés, ni réfutés. »

(1) Cf. A. Lalande, *Vocab. techn. et crit. de la philos.*, I, p. 239-240 (notes) — remarques de MM. Goblot, Lachelier et Belot.

(2) Cf. Boutroux, *De la contingence*, p. 16-18.

Cette métaphysique a été présentée du côté psychologique par la théorie kantienne des facultés. Son aspect logique, c'est l'*a priori*.

A priori (1) signifie, pour Kant, indépendant de l'expérience.

Son caractère est la nécessité et l'universalité. Nous nous occuperons, en attendant, uniquement du premier caractère ; nous examinerons en quoi consiste la nécessité kantienne et si elle a la valeur que Kant lui attribue.

La nécessité d'un jugement, pour Kant (et pour toute l'école de Leibniz-Wolff), est équivalente à l'impossibilité absolue d'admettre le jugement contradictoire à celui qui est déjà admis. Une telle nécessité, selon Kant caractérise d'une manière nette, surtout le jugement analy-

(1) Il n'est pas tout à fait aisé de concilier les différentes propositions dans lesquelles Kant détermine ce concept. Les éléments aprioriques, selon Kant, ne sont pas innés, mais « primitivement acquis » (v. plus bas). — Comment faut-il comprendre cette acquisition primitive ? Kant ne le dit point. — Le pouvoir de connaître « émet les éléments aprioriques de soi-même *a priori* ». Un cercle vicieux de concepts ! N'est-ce pas une définition *ignoti per ignotius* ? Car nous comprenons encore moins comment on peut « émettre *a priori* de soi-même » quelque chose, que le caractère des éléments aprioriques. « Ce n'est que la base qui est innée et qui rend possible la formation des représentations conçues de telle et non pas de telle autre manière, et les rapports de ces représentations aux objets qui ne sont pas encore donnés. » Cette proposition n'est pas davantage compréhensible : par quoi diffère « la base » de l'expérience des autres éléments de cet édifice ? Pourquoi cet édifice que nous nommons l'expérience, doit-il consister en matériaux absolument différents l'un de l'autre ?... (Cf. Eisler, *Wörterbuch de philos. Begriffe*, Berlin 1910, I, p. 81.)

Bien plus, Vaihinger (*Comment.*, II, p. 86-101) montre en détails que l'*a priori* signifie chez Kant *ce qui précède dans le temps, ce qui se trouve déjà actuellement prêt.* »

tique (1), puisque ce dernier est lui-même fondé sur le principe de la contradiction. Mais le principe de la contradiction, pour rendre absolument valable le jugement analytique, doit lui-même avoir le caractère de la nécessité. Kant ne remarque pas qu'il tourne là dans un cercle vicieux : pour fonder la nécessité, il se sert du principe de la contradiction, et pour garder le principe de la contradiction il se sert du concept de la nécessité. C'est le sort de toute affirmation absolutiste selon laquelle la *nécessité* des jugements analytiques *a priori* est *nécessaire*.

En tâchant de discerner dans l'*Introduction* le jugement synthétique du jugement analytique, Kant écrit : « Cette proposition : le corps est étendu, est une proposition *a priori*, et non un jugement d'expérience. En effet, avant de m'adresser à l'expérience, j'ai déjà dans ce concept toutes les conditions de mon jugement, je peux en tirer le prédicat en vertu du seul principe de

(1) Selon Kant, les jugements synthétiques, « ne peuvent pas dériver exclusivement du principe fondamental de l'analyse, c'est-à-dire de l'axiome de contradiction ; ils requièrent en outre un principe tout différent, bien que ce soit toujours conformément à l'axiome de contradiction qu'ils doivent être dérivés de ce principe fondamental quel qu'il soit d'ailleurs. Car si tout ne peut pas découler de cet axiome, rien néanmoins ne peut le contredire ». (*Prolegomena*, § 2c.) De cette façon un jugement synthétique peut s'établir aussi dans la voie *analytique*, c'est-à-dire par la décomposition des connaissances synthétiques déjà prêtes. N'y a-t-il pas ici une contradiction profonde ?

contradiction, et j'ai aussi par cela même conscience de la nécessité de mon jugement (1). »

Or, le dogmatisme kantien consiste, dans cet énoncé, à ne pas examiner les fondements du principe de contradiction. Celui-ci est pour Kant, comme pour la plupart des rationalistes, quelque chose d'absolu, ce qui peut servir à examiner, mais qui ne peut lui-même être examiné. Cependant l'examen plus net nous montre que ce principe s'est formé comme le résultat de l'inférence dont les prémisses étaient : 1° notre conduite empirique consistant à écarter l'une des deux propositions dont les objets ne se rencontraient jamais simultanément (2) (cela concerne surtout les objets simultanés tels que blancheur et non blancheur, *c'est-à-dire une autre couleur* (3); forme carrée et non carré, *c'est-à-dire une autre forme*, etc.); 2° la généralisation de ces cas singuliers. — On voit donc que le principe de contradiction est inféré régressivement comme une raison hypothétique des effets empiriques. Maintenant Kant veut se servir de cette hypothèque *inférée de l'expérience*, pour en inférer aux éléments supra-empiriques, et il commet ainsi l'erreur de pétition de principe. Tel est le résultat de l'absolutisation des principes logiques.

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, Introduction, IV.

(2) Cf. Milhaud, *Certitude logique*, p. 22-23.

(3) V. Bergson, *Evolution créatrice*, p. 303-313 (critique du « néant » et de la négation).

« Les variations, écrit M. Durkheim (1) à propos de la loi de contradiction (ou plutôt de la loi de non-contraction), les variations par lesquelles a passé dans l'histoire la règle qui semble gouverner notre logique actuelle prouvent que, loin d'être inscrite de toute éternité dans la constitution mentale de l'homme, elle dépend, au moins en partie, des facteurs historiques... »

De même M. Lévy-Bruhl a consacré à cette question, partiellement tout au moins, le livre *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (2). Il nous montre les primitifs insensibles à la contradiction, étrangers aux exigences les plus élémentaires et les plus impérieuses de la pensée du civilisé; il nous les fait voir obéissant à ce qui est pour nous l'absurde même. Le primitif se considère par exemple tout ensemble comme un animal et pourtant distinct de lui : il n'obéit donc même pas au principe d'identité. Evidemment, ce principe est d'origine empirique comme tous les autres. — L'expérience, écrit M. Boutroux (3), est en mesure de nous fournir des notions de genres de mieux en mieux définies, des ressemblances des plus en plus générales, des liaisons de ressemblances de plus en plus constantes. Issu de l'expérience, le principe de l'identité ne peut être

(1) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1925, p. 18.

(2) Paris 1910.

(3) *De la contingence*, p. 38-39.

considéré comme nécessaire *en droit*, comme imposé à la création ou à la connaissance des choses. — De même, selon Renouvier, expose M. Parodi (1), on pourrait, à la rigueur, nier tout, sauf la sensation présente en tant que simplement sentie. A la rigueur pourraient être révoqués en doute, même les lois de la raison, même le principe d'identité. — Ainsi les deux principes de la logique manifestent dans les temps modernes leur caractère empirique et confèrent par là le caractère relatif à la logique.

En ce qui touche les mathématiques, les voix contre leur apriorité et partant contre leur nécessité absolue, ont retenti beaucoup plus tôt.

Dans le *Traité* (2), Hume parle expressément de la nécessité relative des jugements mathématiques, et ce n'est que dans l'*Essai*, probablement sous la pression de l'opinion publique, qu'il a changé son jugement. De même, « l'extrême probabilité des jugements mathématiques » est accentué par J. St. Mill (3). Il n'y a pas de vérités aprioriques, affirme-t-il, conformément à son attitude positiviste : les axiomes mathématiques, bien que leur négation paraîsse si impossible, se forment

(1) *La philosophie contemporaine en France*, p. 31.

(2) V. *Traité de la nature humaine*, Paris 1878, 3^e partie, sect. I (spéc. p. 98-99) et sect. IV (spéc. 72 et suiv.).

(3) *Système de logique déductive et inductive*, Paris 1866, I, livre II, chap. V-VI.

aussi en vertu de l'expérience; mais l'impossibilité prétendue de leur négation dépend de la simplicité, du caractère peu compliqué des perceptions du temps et de l'espace dont s'occupent les mathématiques. — Nous trouvons aussi certaines allusions chez Helmholtz (1) : il met en lumière la relativité de la géométrie et fournit des exemples de la métagéométrie. — Les mathématiques n'ont pour M. Boutroux qu'une « haute probabilité » (2). Elles « n'ont pas de rigueur absolue » non plus, pour M. Milhaud (3), ni pour beaucoup d'autres philosophes contemporains. Leur caractère empirique est proclamé toujours avec une plus grande netteté. Ainsi la logique est les mathématiques ne manifestent pas de caractère apriorique.

Comment pourrions nous, d'ailleurs, affirmer une nécessité au sens kantien, une nécessité absolue ? Pour la trouver (en admettant qu'elle existât), il faudrait, au moins pour un moment surmonter l'expérience au sens empirique; il faudrait se dégager des conditions psychologiques dans lesquelles s'opère notre connaissance. A cette condition seulement on pourrait décréter ce qui concerne le caractère absolu de la nécessité des jugements *a priori*. Nous ne pouvons pas effectuer cela.

(1) *Die Thatsachen in der Wahrnehmung in Vorträge u. Reden*, Braunschweig 1896, II, p. 229 et suiv.; p. 245 et suiv.

(2) *De la contingence*, p. 49.

(3) *Certitude logique*, p. 38.

Nous reconnaissons que les jugements logiques et mathématiques sont marqués de la nécessité relative. Les principes de la logique sont ceux dont toutes les sciences acceptent la juridiction. Ils sont pratiquement déjà reconnus comme nécessaires.

Ainsi la logique présente une haute certitude pratique, probablement parce qu'elle opère sur des constructions psychiques des plus simples, mais son caractère impératif et absolu, bien qu'il soit pratiquement justifié, n'est qu'une apparence (1). De même les mathématiques sont, en un certain sens, nécessaires, mais cette nécessité, comme dans le cas de la logique, est avant tout le fait subjectif, psychologique. Comme chaque fait, ce fait de la nécessité des jugements est pour nous très considérable; mais nous n'en faisons pas quelque chose d'absolu, nous ne l'hypostasions pas. Nous l'examinons plutôt empiriquement et tâchons de l'expliquer en ne dépassant pas l'expérience. Bref, le caractère absolu de la nécessité est conclu illégitimement; nous pouvons, tout au plus, constater le caractère relatif de la nécessité. Il faut donc renoncer au fantôme de la certitude logique et absolue. Il n'y a que des certitudes morales, c'est-à-dire des croyances plus ou moins fer-

(1) Cf. BOUTROUX, *De la contingence*, p. 39.

mes, générales et raisonnables, des cas où, de bonne foi, aucun homme sain et morale ne peut douter. (1).

La certitude n'est donc pas et ne peut pas être un absolu. Elle est, ce qu'on a trop souvent oublié, un état et une acte de l'homme. La certitude est une croyance (2). Mais cette croyance suffit à fonder l'objectivité de la science : non pas l'objectivité absolue, mais celle qui est suffisante à nos besoins théoriques et pratiques. Bref, avec M. Renouvier, M. Boutroux, M. Milhaud, nous considérons la certitude absolue et nécessaire comme une illusion, et nous nous contentons de la certitude morale.

Kant estime pourtant qu'on peut, par l'observation, constater ce que la science contient en elle d'universel et de nécessaire au sens absolu; mais le même Kant admet que toute donnée de l'observation est relative et contingente. Comment ce caractère se concilie-t-il avec ce qu'on a demandé ici à l'expérience ? Comment l'expérience nous apprendra-t-elle qu'un objet d'expérience est nécessaire ? Il y a là ou cercle vicieux, ou pour le moins obscurité. D'autre part, Kant lui-même, encore dans son *Traité* de 1763, expose, à propos de l'argument

(1) Cf. Milhaud, *L'idée de science*, in *Mémoires du Congrès Philosophique de Genève*, p. 693-705.

(2) Cf. Renouvier, *Essai de critique générale, Deuxième Essai, Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, Paris 1912, I, p. 366-367.

cosmologique, la critique d'après laquelle on ne peut s'élever de l'existence en général, comme donnée, à l'être nécessaire par un procédé purement logique; c'est-à-dire qu'il est impossible, sans faire appel à l'intuition, de démontrer des existences, à plus forte raison de passer d'une existence contingente à une existence nécessaire. Plus tard, dans la *Critique de la raison pure*, Kant précise encore d'avantage son point de vue. Nous partons de ce qui existe, et nous en venons à poser une cause nécessaire de cette existence, nous nous levons ainsi de l'être donné à l'être nécessaire. Nous allons de l'être au concept, *ab actu ad posse*. Le premier moment consiste à l'élever d'une expérience donnée à l'être nécessaire. Ce passage s'effectue au moyen du principe de causalité. Ce principe nous oblige à chercher une cause à tout ce qui existe. Mais, tant que nous restons enfermés dans le monde des choses sensibles, nous n'arrivons jamais à trouver une cause qui soit inconditionnée et n'exige plus elle-même une cause antérieure. Toute cause phénoménale sensible est cause par un certain côté, effet par un autre, et, comme telle, incapable de résoudre entièrement la question de la cause. — Cette critique condamne elle-même toute la doctrine transcendante de Kant, puisque, s'il est illicite de passer d'une existence donnée à une existence nécessaire, on ne peut pas, de l'expérience donnée, conclure à l'appar-

reil *a priori* comme à la condition de celle-ci. Si la condition est ce qui rend possible l'expérience nécessaire, alors, étant transcendantale, elle est indémontrable : Kant lui-même enseigne, dans sa *Dialectique*, que si l'on remonte du conditionné à la condition, on n'arrive qu'à une hypothèse et non à un principe certain (1). Mais Kant se trompe : ce n'est même pas une hypothèse sur un objet transcendantal, c'est l'*illusion* de pouvoir construire une hypothèse, ce qui est très différent. Notre raisonnement ne peut aller que du phénomène au phénomène, et par conséquent même l'objet de l'hypothèse « transcendantale » demeure un phénomène de la même manière que nous ne pouvons pas même penser un objet transcendantal, ni le nier (comme nous le faisons ici) sans le transformer en phénomène.

Mais alors comment Kant arrive-t-il à construire la conception de la nécessité transcendantale et absolue ? Il procède d'une manière illicite : des « nécessités » particulières, constatées empiriquement et partant relatives, il conclut à la nécessité générale et absolue. En outre, par cette inférence, il tombe dans une difficulté, non moins grave que l'erreur de l'absolutisation : la nécessité générale exige de même les raisons de sa propre nécessité et ainsi de suite jusqu'à l'infinité.

(1) Cf. Boutroux, *La philosophie de Kant*, p. 261.

Kant est un adversaire obstiné du relativisme sous chacune de ses formes. Paulsen (1), caractérisant le philosophe de Koenigsberg, écrit à raison que le trait le plus marquant de sa philosophie, c'est le rationalisme rigide et formel. Dans la théorie de la connaissance il s'imposa la tâche de démontrer les vérités absolues et éternelles. Mais de telles vérités existent-elles? Nous ne pouvons pas même penser la vérité absolue ; y penser n'est qu'une illusion, parce que nous lui substituons toujours les représentations relatives par leur nature elle-même.

L'existence des éléments aprioriques est, pour Kant, la condition de la nécessité de la connaissance.

« En effet, où cette expérience puiserait-elle la certitude, si toutes les règles, d'après lesquelles elle se dirige, étaient toujours empiriques, c'est-à-dire contingentes ? (2) »

Mais du fait que ces règles ont le caractère d'une nécessité psychologique il ne résulte point qu'elles sont indépendantes de l'expérience; puisque cette nécessité ne diffère pas *par essence* de la nécessité des faits

(1) *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre.* Stuttgart, 1898, 1^{re} partie, § 4.
Cr. de la rais. pure, I, p. 49.

empiriques (1). La nécessité du jugement consiste dans sa stabilité constatée par habitude (2).

Dans le même sens sont constantes les lois empiriques nous permettant l'orientation parmi les phénomènes. Sans doute, les lois logiques et les principes mathématiques sont constants au plus haut degré ce qu'expliquait empiriquement déjà J. St. Mill (3) et en nos temps M. Boutroux (4); pourtant ni dans ce cas ni dans l'autre nous n'avons affaire à une constance absolue. Bien que nous ne puissions pas encore expliquer en totalité et empiriquement le caractère soi-disant « absolu » de la nécessité des propositions logiques et mathématiques (à cause du développement encore insuffisant de la psychologie empirique), il ne nous est pas permis de suivre la pente glissante du transcendantalisme et de détacher cette nécessité de l'expérience où elle se manifeste à nous.

Le transcendantalisme s'appuie sur l'affirmation sans fondement que la nécessité de la logique des mathéma-

(1) Cf. la théorie de Hume présentée par Kant : nous ne pouvons sortir au delà du concept donné et le lier à un autre concept non impliqué dans le premier — et le faire encore d'une manière nécessaire. L'expérience seule (l'habitude) donne la prétendue nécessité. Il n'y a pas de connaissance synthétique *a priori* : nous croyons que la nécessité subjective est objective. (*Prolegomena*, p. 54) ; cf. aussi Laas, *Ideal. u. Positiv.*, III, p. 425.

(4) Cf. Hume, *Les œuvres philosophiques*, p. 78, 86-87, 101.

(2) *Système de logique*, t. I, livre II, chap. V-VI.

(3) *De la contingence*, p. 38-39.

tiques et des sciences naturelles « pures » est *essentiellement* différente de la nécessité des faits empiriques. Celle-là est absolue; celle-ci est relative. La première rend possible l'objectivité de la connaissance; la seconde est la source de la subjectivité. Or, cette séparation, cette objectivation et « absolutisation », pour ainsi dire, de la nécessité, dans le premier cas, voilà la cause principale du dualisme kantien. Ce dualisme initial, comme on le verra, décide d'une manière fatale du sort de toute sa doctrine.

En outre, Kant, employant le raisonnement transcendant (il l'appelle naïvement « transcendantal ») commet une erreur dont il nous avertit lui-même : il rapporte cette nécessité à une faculté transcendante comme le produit de celle-ci. En réalité c'est le contraire : la nécessité est un produit, un caractère de l'expérience. Pour Kant, cependant, l'expérience (au sens courant) elle-même ne nous aurait jamais donné le concept de la nécessité. Il accepte cette proposition comme un axiome, et c'est son vice cardinal. Car voici la conception opposée, également possible (sinon plus) : « L'expérience est la source unique de la vérité..., elle seule peut nous donner la certitude (1) ». Kant devait donc démontrer que cette certitude que nous donne l'expérience n'épuise

(1) Poincaré, *Science et hypothèse*, p. 167.

pas la certitude de nos opérations mentales; puisque l'*onus probandi* incombe à celui qui ne se contente pas de ce qui est le plus simple, et qui affirme quelque chose de plus (1). Or, Kant ne réussit pas à montrer une autre certitude que celle de l'expérience au sens ordinaire. Il construit ainsi sa critique sur un fondement accepté d'une manière dogmatique et, disons-le d'avance, faux au point de vue gnoséologique puisqu'il ne montre nulle part que la nécessité, telle qu'elle est à notre connaissance, ne peut devenir de l'expérience elle-même. Ce dogmatisme est le résultat de la tradition venue de l'école de Leibniz-Wolff.

« L'éclatant exemple des mathématiques, écrit Kant, nous montre jusqu'où nous pouvons aller dans la connaissance *a priori* sans le secours de l'expérience (2). »

Kant oublie que les propositions mathématiques nous sont données dans l'expérience, au moins psychologique; que, par conséquent, on ne peut constater leur caractère nécessaire que de la manière empirique. Où réside alors la nécessité *a priori*? — Les vérités dites nécessaires, écrit très justement Mill, ayant la même

(1) Cf. J. St. Mill, *Philosophie de Hamilton*, p. 219 : « Quand une cause connue suffit pour expliquer un phénomène, on n'a pas le droit de l'attribuer à une cause inconnue. »

(2) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 52.

origine que les vérités d'expérience, sont sujettes aux mêmes restrictions et aux mêmes doutes (1).

A juste raison, on a soulevé contre Kant l'objection du cercle vicieux dans le procédé de sa critique. Kant appuie le caractère apodictique des mathématiques sur le jugement que les propositions mathématiques se fondent sur l'« intuition pure » qui est la condition formelle de toute connaissance sensible. Mais il admet déjà cette intuition pure en vertu de l'inférence régressive du caractère prétendu « apodictique » des propositions mathématiques. Le cercle vicieux est évident.

Cependant, l'observation psychologique ne peut nous montrer tout au plus que la *prétention* des propositions mathématiques à la validité objective. Le raisonnement régressif, qui mène de la constatation de cette prétention à l'apriorité des prétentions est inadmissible.

Laas (2) écrit qu'il lui est impossible d'admettre que la pensée subjective ayant un caractère synthétique ait la nécessité ontologique sans le fondement méthodique et sans la vérification. Mais cela ne se laisse ni vérifier ni fonder. Oui, il existe des propositions *quasi a priori*, mais non pas absolument *a priori*; l'expérience les a établies et leur confère de jour en jour, au fur et à mesure, une importance toujours plus grande (3).

(1) V. H. Taine, *De l'intelligence*, p. 382-383.

(2) *Ideal. u. Positiv.*, III, p. 239 et suiv.

(3) *Ibid*, p. 469.

Si Kant voulait entendre l'*a priori* de cette manière empirique et relative, nous n'aurions rien à lui reprocher sur ce point. Mais il en est loin :

« Malheureusement, cette origine empirique à laquelle Locke et Hume eurent recours ne peut se concilier avec l'existence des connaissances *a priori* que nous possédons, comme celle des *mathématiques pures* et de la *physique générale*, et par conséquent elle est réfutée par le fait. »

Cela doit-il être la démonstration de l'existence des éléments aprioriques ? Mais précisément l'apriorité des mathématiques est mise en doute par nous. Nous avons donc ici une pétition de principe.

D'ailleurs le concept d'*a priori* lui-même tourne dans un cercle vicieux. L'*a priori* est, d'après Kant, indépendant de l'expérience, mais il l'influence (il la conditionne). Or, l'acte d'influencer (de conditionner) établit une relation entre l'*a priori* et l'expérience, il appartient donc à la catégorie de relation. Ainsi, la catégorie de relation va être définie comme la catégorie *a priori*; mais nous venons de voir que l'*a priori* suppose déjà la relation. En d'autres termes, l'*a priori* est une condition de relation qui, à son tour, est une condition de l'*a priori* (autrement l'*a priori* ne serait pas applicable à

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 157.

l'expérience), mais c'est là un véritable cercle vicieux de logique.

Schubert-Soldern (1) écrit à propos de l'*a priori*: précédant l'expérience, l'*a priori* kantien conduit au-delà de celle-ci. Il est transcendant et, par suite, inconnu. Mais de quelle façon est-il construit ? Comme l'opposition à l'*a posteriori* qui, à son tour, est formé, comme un tout séparé, par opposition à l'*a priori*. C'est donc un cercle vicieux classique.

On voit que la doctrine apriorique de Kant est construite sur une base fausse. Elle prend pour fondement la nécessité donnée dans l'expérience et infère à l'appareil transcendantal. Pour Kant c'est une vérité incontestable qu'un vrai savoir n'est pas possible sans principes universels et nécessaires. Mais il ne cherche pas *si* un tel savoir est possible. Il part dogmatiquement de l'impression de clarté, d'évidence et de nécessité qui accompagnent les sciences théoriques, sans se demander quelle est la valeur de cette impression (2). La science lui est donnée comme représentant une certitude absolue et portant en elle la garantie de cette certitude, comme se suffisant à elle-même. La critique, selon

(1) Cf. Ettinger-Reichmann, *Immanenzphilosophie*, p. 168.

(2) La question principale posée par Kant : « De quelle façon les jugements synthétiques sont-ils possibles ? » suppose l'*a priori* comme quelque chose d'évident et confère déjà, par là, à la critique, d'avance, le caractère métaphysique.

lui, ne peut pas porter sur la vérité de cette conception qui est la donnée fondamentale. La science, telle que Kant la conçoit, suppose la nécessité. Elle reçoit, aux yeux de Kant, sa forme définitive dans la théorie newtonienne. C'est, selon Kant, la connaissance *a priori* de l'enchaînement des phénomènes comme nécessaires, une connaissance *a priori* absolue des choses de la nature. La logique et les mathématiques ne sont les seules jugées par lui comme absolues, mais même les sciences naturelles pures sur lesquelles s'est empreint le génie de Newton(1). Mais l'idée que notre science de la nature pourrait jamais être parfaite est fortement ébranlée aujourd'hui, écrit M. Boutroux (2). Les mathématiciens eux-mêmes sont rares, qui attribuent à leur science cette valeur absolue. Ils se servent volontiers du mot de convention pour caractériser la nature de leurs principes. Et la physique mathématique, la physique newtonienne n'est plus aujourd'hui qu'une approximation. Si bien que, de la critique des sciences, ne se dégage plus, pour nous, l'idée d'une universalité et d'une nécessité absolues au sens kantien, d'autant plus que les principes suprêmes de la logique eux-mêmes nous montrent leur origine empirique et relative. Or, si aucune des sciences

(1) V. Kosloff, *Gen. de l'esp. et du temps chez Kant*, p. 77 et suiv.; cf. aussi Riehl, *Kritizismus*, II, p. 89-90.

(2) *La philosophie de Kant*, p. 121.

ne peut prétendre être absolument nécessaire, la base sur laquelle Kant construit sa doctrine de l'*a priori* est viciée en elle-même.

La science se présente comme nécessaire, raisonne Kant, *donc* elle est nécessaire. Et ensuite, ce *saltus* fait, il pose un problème, faux en principe, en demandant *comment* il se fait que la science est nécessaire et absolue.

On peut donc répéter les mots de Renouvier (1) : Le critique de la Raison pure a oublié de dire pourquoi sa critique ne pouvait le tromper dans l'affirmation de la nécessité des jugements *a priori* qu'il croyait voir partout et qui n'étaient, après tout, que des illusions subjectives (2).

3. — Mais l'illusion capitale du transcendantalisme reste celle de la possibilité de se séparer de l'expérience.

Kant affirme que « la connaissance (nécessaire) *a priori* est parfaitement pure » (3). Cette illusion est causée par l'absolutisation du concept de la nécessité. Kant

(1) V. *Critique de la doct. de Kant*, p. 108.

(2) Cf. l'objection de Emile Lask dans *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen 1911 : Kant a créé la logique de la science, mais il a oublié d'établir la *logique de son propre procédé*.

(3) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 71 ; cf., au contraire, chez Laas (*Ideal u. Positiv.*, III, p. 474) : « Nous nions avant tout... chaque espèce de catégories au sens kantien. Nous ne connaissons aucun concept primitif pur et nous n'osons pas rapporter la coordination subjective de la matière sensible au compte de la spontanéité du sujet et de son entendement... »

infère : nécessaire, donc indépendant de l'expérience. Mais il oublie que même la nécessité dite « absolue » des principes logiques n'est en effet qu'une nécessité subjective donnée dans l'expérience, et qu'il est illicite de la considérer comme existant au delà de l'expérience. Nous nous rencontrons sur ce point avec M. Goblot (1) qui affirme que la logique doit être conçue comme une branche de la psychologie, les raisonnements logiques ne pouvant être autre chose que des faits donnés dans la conscience. Par conséquent, la nécessité de la logique ne peut être que la nécessité psychologique, subjective, et tel est le caractère de ses éléments. La prétendue nécessité objective d'un jugement est un fait constaté empiriquement, ou, plus exactement, on constate empiriquement la prétention du jugement à être nécessaire objective-ment. L'affirmation, par exemple, que le principe de la causalité est un jugement nécessaire n'est point nécessaire elle-même.

Dans l'analyse du concept de l'apodictique et des jugements d'expérience chez Kant, nous avons trouvé à côté de la nécessité suffisamment discutée par nous, l'universalité que nous nous sommes abstenu d'examiner en

(1) V. *Traité de logique*, Paris 1918, p. 13-29.

attendant. A présent le moment est venu de l'envisager au moins généralement (1).

En parlant de l'universalité des jugements, Kant, comme nous l'avons remarqué en passant, viole sa propre doctrine critique en sortant de la pensée individuelle (2). En effet, si le principe fondamental du phénoménisme kantien, énonce qu'aussi bien le monde extérieur que le monde intérieur ne sont donnés au sujet que comme des phénomènes, la question se pose de savoir comment il est possible parler de l'admission universelle (c'est-à-dire faite par tout le monde) d'un jugement, si tous les autres hommes ne me sont donnés que comme des phénomènes ? *N'est-ce pas une grave inconséquence de la part de Kant que de convertir le phénoménisme de la Critique en réalisme métaphysique quand il s'agit du caractère des jugements ?* (3).

Kant veut fonder ce passage de l'individuel à l'universel en développant, d'une manière vague et imprécise d'ailleurs, la théorie de la « conscience en général » (4),

(1) Il faut remarquer, avec M. Kosloff (v. *Gen. de l'esp. et du temps chez Kant*, p. 200 [note]), que ces deux termes ne sont pas suffisamment déterminés par Kant. Tantôt Kant entend l'universalité au sens *objectif*, c'est-à-dire comme la validité dans tous les cas ; tantôt au sens *subjectif*, comme valable pour tous les hommes. La même insuffisance de la détermination marque le concept de la nécessité. Cf. Vaihinger, *Comment.*, I, p. 204.

(2) Cf. A. Vvedensky, *Sur les limites et les signes distinctifs de l'animation*, Saint-Petersbourg, 1892.

(3) Cf. Lossky, *Intuitivisme*, p. 135.

(4) Cf. Lossky, *Etabl. de l'Intuit.*, p. 109.

théorie qu'ont reconnue même quelques adversaires du transcendantalisme, les adhérents de l'école immanente (1).

Passons donc à l'examen de cette théorie, d'abord chez Kant et ensuite chez autres.

Dans les *Prolegomènes* (2), en discernant l'expérience de la perception, Kant caractérise la première comme la liaison des représentations dans la conscience en général par opposition à celle-ci qui constitue la liaison des représentations dans la conscience d'état instantanée. La « conscience en général » doit garantir l'objectivité ; la conscience d'état ne dépasse pas l'état subjectif. La « conscience en général » agit lorsque nous soumettons l'intuition au concept d'entendement ; nous portons alors le « jugement en général ». Ce jugement est objectivement valable : « donc non pas pour mon état (ou pour l'état d'autrui), mais il est valable en général » (3). Qu'est-ce à dire ? Comment faut-il comprendre cette proposition de la validité indépendante du sujet individuel ? Est-ce que nous avons ici l'objectivation absolue des propositions existant en soi, comme le veulent Bolzano ou Husserl (4), ou peut-être dans une conscience

(1) V. Ettinger-Reichmann, *Immanenzphilosophie*, p. 62, 65, 105.

(2) *Prolegomena*, p. 80, 85.

(3) *Ibid.*

(4) *Logische Untersuchungen*, I, p. 117 et suiv. ; p. 129 et suiv.

supra-individuelle, comme l'affirment Rickert, Lipps et d'autres ?

La première conception serait trop naïve pour le criticisme kantien qui affirme généralement l'impossibilité de dire quelque chose de la « chose en soi ».

La deuxième conception est cependant contradictoire par rapport à certains passages de la *Critique* et des *Prolegomènes*. Par exemple, en affirmant, à propos de la causalité, qu'« elle appartient nécessairement à la forme elle-même de l'expérience », il constate en même temps qu'« elle est une liaison synthétique des perceptions dans la « conscience en général » (1). Nous y avons l'identification de la « conscience en général » avec la forme de la connaissance. Mais la forme n'est nulle part attribuée par Kant à la conscience supra-individuelle. D'où l'on pourrait peut-être conclure que la « conscience en général » ne signifie pas, pourtant, la « conscience supra-individuelle », une faculté psychologique à part, qui se trouverait, comme une puissance mystérieuse primitive au-dessus de la conscience individuelle. Peut-être, disons-nous, puisque certains obscurs passages de la *Critique* contiennent pourtant une allusion à la conscience supra-individuelle (2), et que ce sont eux, certainement,

(1) *Prolegomena*, p. 93.

(2) Cf. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1911, p. 80 et suiv.

qui ont servi à construire la théorie de cette conscience aux kantien et même à leurs adversaires, qui se sont appuyés, volontairement ou non, sur la doctrine de Kant (1).

4. — Rickert, par exemple, dans la philosophie duquel le « devoir joue un rôle si éminent, veut sauver ce devoir de la pensée en introduisant la « conscience en général » (2). Mais grâce à ce concept il tombe dans de nouvelles contradictions. La « conscience en général », écrit-il (3), est un sujet qui reste lorsque nous considérons le moi théorique individuel comme un objet. Le moi individuel ne saurait se reconnaître ; le sujet doit être quelque chose d'autre que l'objet. L'observation de soi-même au sens exact, est une expression contradictoire.

On voit que la connaissance en général y est entendue comme quelque chose de supra-individuel : elle « n'est pas déjà un individu mais ce qui ne peut d'aucun point de vue devenir un objet ».

Mais alors d'où Rickert connaît-il cette « conscience en général », si elle ne peut jamais devenir un objet de la connaissance ? N'est-ce pas seulement un jeu de mots

(1) Cf. E. Cassirer, *Erkenntnisproblem*, II, p. 706.

(2) Deux voies de la théorie de la connaissance (in *Nouvelles idées dans la philos.*, III, 1913). Dans cet ouvrage, Rickert se rapproche même de la conception de Bolzano et Husserl, en soulignant la trans-subjectivité de la valeur.

(3) Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen und Leipzig 1904, p. 144.

vide de sens ?

Rickert tâche de se défendre contre cette objection : « Je ne connais pas la conscience elle-même, mais je connais son concept. »

Mais de quelle façon ce concept s'est-il établi ? N'est-ce pas un *deus ex machina* qui lui est nécessaire uniquement pour fonder sa théorie absolutiste ? Enfin, le concept de la « conscience en général » étant posé, d'où vient à Rickert la certitude qu'à un tel concept correspond ailleurs un objet réel ?

La conscience en général, d'après Rickert, n'est pas psychique : « il faut la distinguer précisément du sujet psychologique » ; le moi « individuel n'est point identique avec le sujet gnoséologique et sa conscience psychologique ». Enfin Rickert affirme que « les objets connus sont indépendants de la connaissance individuelle et ils existent dans la « conscience générale ».

Lipps développe cette pensée de la manière suivante : « L'état de la conscience est quelque chose de particulier ; les lois sont générales. Mais de quelle façon quelque chose de général ou de valable en général peut-il dériver d'un état momentané ? Sans solution de ce problème il n'y a pas de logique » (1) (de gnoseologie). — Lipps résout ce problème en introduisant le moi « pur ou

(1) Lipps, *Inhalt und Gegenstand ; Psychologie un Logik*, 1^{re} édit., p. 541.

supra-individuel ». Les états du moi individuel ne sont qu'une « autoobjectivation » de la « conscience de l'univers ». « De cette façon, dit Lipps, nous comprenons comment les lois de l'esprit sont celles des objets. Ce sont des lois du moi supra-individuel qui contient en lui tous les objets (1). »

On voit avec quelle difficulté doit lutter le dualisme gnoséologique. Pour lui il existe ici un problème insoluble de l'accord des lois de l'esprit avec celles des objets, puisqu'il postule que l'esprit (la connaissance des objets) est quelque chose d'autre que les objets (de la connaissance) eux-mêmes. — Nous ne pouvons pas admettre ce postulat, et, à plus forte raison, nous ne pouvons pas admettre la « conscience en général ». Nous trouvons, comme un fait indubitable, uniquement les états de l'individu ; la loi est un de ces états, mais un état relativement plus stable. Nous pouvons, tout au plus, demander comment se fait-il que quelques états s'objectivent tellement en apparence que nous les considérons comme presque absolus, comme des lois. Mais ceci est l'objet de la psychologie et non pas de la théorie de la connaissance dont le rôle est plutôt négatif : elle cherche à disperser les illusions des tendances métaphysiques se

(1) *Ibid*, p. 664 et suiv.

manifestant sous les formes diverses des doctrines philosophiques (1).

Si Rickert et Lipps pensent résoudre le problème de l'accord des lois du moi supra-individuel avec celles de l'objectivité indépendante, en affirmant que l'objectivité est identique au moi supra-individuel, ils ne facilitent point par là le problème, même d'un iota, puisqu'il reste une énigme égale à la précédente : de quelle façon les lois de ce moi supra-individuel deviennent-elles connues du moi individuel ? En effet, si le moi supra-individuel est identique avec l'objectivité qui est indépendante du moi individuel, il est aussi indépendant de celui-ci, et par conséquent il faut de nouveau expliquer comment les lois de ces deux « moi », indépendants l'un de l'autre, peuvent être d'accord.

On voit que l'introduction de la « conscience en général » ne sert de rien et cause seulement une confusion dans la question. La connaissance individuelle c'est le fait qui a poussé à poser le problème de la « conscience en général ». Si celle-ci n'explique rien, il faut l'écarter.

Nous rencontrons la même tendance à sauver l'objectivité par l'érection de la « conscience en général », dans l'école immanente. Cette conception n'est point caractéristique pour cette philosophie, d'ailleurs très originale

(1) V. sur ce sujet, Chapitre IX.6. et Chap. X.2.

et profonde. Nous citerons seulement quelques pensées de Schuppe sur cette matière.

La « conscience en général » est, pour lui, « le genre superordonné des espèces de « moi ». C'est « le moi d'où l'on a exclu tout le contenu de ce moi ». « Seule la pensée logique (dans la « conscience en général ») crée la réalité objective du monde. » « L'objectivité n'existe que grâce à la « conscience en général. » « Le monde objectif (et la conformité des perceptions) dépend de la « conscience en général » (1). On voit que l'école immanente n'a apporté rien de nouveau en cette matière ; en outre, la conception de la « conscience en général » est en contradiction flagrante avec les principes gnoséologiques fondamentaux de l'école immanente (2), et ce n'est que grâce à quelque malentendu qu'elle se lie à cette philosophie dont les mérites sont d'ailleurs très grands, surtout en ce qui concerne la critique de la transcendance et du dualisme gnoséologique.

5. — Quelle est pourtant la valeur logique du concept de la « conscience en général » ?

D'abord le dépouillement des prédicats psychiques (les

(1) V. Schuppe, *Begriff und Grenzen der Psychologie*, *Zeitschrift für immanente Philosophie*, I, 1896, p. 46 et suiv. ; v. aussi *Solipsisme in Nouvelles idées dans la philosophie*, VI, 1913 ; *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, 2^e édit., Berlin 1911, p. 30-32.

(2) V. les réserves faites par Schuppe dans son discours *Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie in Umrissen*, Breslau 1882.

prédicats physiques sont évidemment absents) rend en fait cette « faculté » un mot privé de sens, ou, dans le meilleur cas, un concept contradictoire : la conscience est quelque chose de psychique ; la conscience non-psychique c'est une *contradictio in adjecto*.

Allons plus loin. Elle doit être un « sujet gnoséologique ». Mais un tel sujet, comme l'a très justement remarqué Nelson (1), appartient aux objets paradoxaux de Russel et conduit à l'absurde. En effet, le sujet gnoséologique est défini comme le sujet connaissant tous les sujets qui ne se connaissent pas eux-mêmes.

Si nous posons que ce sujet se connaît lui-même, il appartient, d'après la définition, aux sujets qui ne se connaissent pas eux-mêmes, donc il *ne se connaît pas* lui-même. Si pourtant nous supposons qu'il ne se connaît pas lui-même, il appartient, d'après la définition, aux sujets qui se connaissent eux-mêmes, donc il *se connaît* lui-même.

D'où il résulte que même le concept d'un tel sujet est contradictoire, puisque à la fois il se connaît et ne se connaît pas lui-même.

Ainsi donc l'un après l'autre font défaut tous les éléments de la base sur laquelle Kant construit sa doctrine transcendantale.

(1) *Über d. sog. Erkenntnisprobl.*, p. 517 (note).

CHAPITRE VII

Critique du dualisme kantien

1. — Le dualisme gnoséologique a une longue tradition philosophique qui va de Platon (1), à travers le système cartésien, jusqu'à Kant (2).

La séparation absolue de la matière d'avec la forme, des attributs contingents d'avec les attributs nécessaires, parcourt la plus grande partie de l'histoire de la philosophie en marquant de cette façon le courant rationaliste tendant à absolutiser quelques idées sans trouver de raisons suffisantes dans l'expérience elle-même.

Ce dualisme est déjà très manifeste chez Wolff (3), d'après lequel il est impossible de ramener l'empirique au rationnel, d'admettre une simple différence de degré entre la connaissance du contingent et celle du nécessaire ; mais il est sans doute exprimé de la manière la

(1) Cohen, dans son travail *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, (Marburg 1879), dit, avec raison, que la doctrine de Platon est « le berceau de l'apriorisme ».

(2) Sur le dualisme chez Kant, comme prémisse, v. Lossky, *Intuitivisme*, p. 103-107.

(3) Sur l'influence de Wolff sur Kant v. Riehl, *Der phil. Kritiz.*, I, p. 162 et suiv.

plus nette dans le système kantien où la forme de l'expérience est absolument séparée de la matière, et les facultés sont « tout à fait distinctes » (1) l'une de l'autre.

Et cependant Kant n'a pas fondé la division en matière et en forme, écrit Bolcewicz (2), bien qu'il eût dû le faire, puisque cette division est le point de départ et le fondement sur lequel il appuie tout l'édifice de sa théorie de la connaissance. Voilà son *πρῶτον ψευδος*. Le philosophe critique n'a pas ainsi évité le dogmatisme. Nous ne pouvons pourtant concevoir comme-réalisée, dans la nature ou dans l'esprit, cette séparation des matériaux et de la forme que Kant croit absolue. L'examen psychologique et gnoséologique ne vérifie pas cette division en forme et en matière établie par Kant. Il n'est pas possible d'attribuer aux deux aspects de l'image, à l'aspect formel et à l'aspect matériel, une origine ou une dérivation essentiellement différentes. Nos images, dans notre observation intro- et extrospective, présentent en ce sens une homogénéité malgré toute leur diversité qualitative. Faits et lois sont, sans doute, une unité (3). Si nous prenons les sciences sur lesquelles Kant a fondé sa division absolue, la logique, les mathématiques et les sciences naturelles pures, nous trouverons que la forme et la

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 335.

(2) *V. Kant à Hume*, p. 41-42.

(3) Cf. Boutroux, *La philosophie de Kant*, p. 20.

matière de leurs éléments sont contenues dans les données de l'expérience (1). Il n'est pas possible qu'il en soit autrement, il n'est pas possible de sortir de ces termes (des images), sans s'enfoncer dans les équivoques ou les contradictions.

Mais si nous admettions même le point de vue absolutiste de Kant, il resterait encore incompréhensible ce point que ne sait expliquer aucun dualisme : le rapport entre deux termes séparés radicalement, entre la forme de la connaissance et la matière sensible (2).

De quelle façon, demandons-nous simplement, la forme se joint-elle à la matière ? (3) Aucun schématisme ne saura l'expliquer, non seulement parce qu'il n'explique rien, comme nous l'avons vu, mais simplement parce qu'il est déduit par Kant pour concilier l'entendement avec la sensibilité et non pas la forme de l'intuition avec la matière sensible. La forme est, chez Kant, une chose radicalement différente de la matière, et nous voyons de quelle manière Kant invente une action incompréhensible, de cette forme sans matière, sur cette matière sans forme (4).

Malgré le « positivisme » kantien s'exprimant dans

(1) Cf. Boutroux, *De la contingence*, p. 48.

(2) Cf. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 28.

(3) Cf. Lossky, *Intuitivisme*, 101-102.

(4) Cf. la critique analogue de M. Bergson dans *Matière et mémoire*, p. 8.

une tendance partielle à limiter à l'expérience l'application des formes, celles-ci sont reconnues par lui comme indépendantes de l'expérience et même comme la dépassant. Le positivisme cède ainsi aux assauts des tendances antagonistes, métaphysiques. Elles sont si profondément anracinées dans l'esprit kantien que, pour expliquer l'indépendance de la forme malgré son inhérence évidente à la matière, il ne voit rien d'anticritique dans la nécessité d'avoir recours au concept vague et équivoque de la *possibilité*, emprunté à Aristote :

« Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est *possible*. Ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est réel (1). »

C'est-à-dire : les formes sans matière sont possibles (2). Mais qu'est-ce que cette « possibilité » de la forme ? Que faut-il entendre par là ? — Nous trouvons chez Max Stirner (3) une analyse du concept de la possibilité, d'une finesse surprenante.

Etre en état, écrit-il, signifie : être réellement. La possibilité et la réalité coïncident toujours. Les mots : « il est

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 278.

(2) Cf. cependant Drobisch, *Neue Darstellung der Logik*, Leipzig 1851, p. VI-VII : « ...Il est de même impossible de se représenter la forme pure, la forme sans aucune matière, que la matière sans aucune forme. »

(3) *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1892, p. 385 et suiv.

possible que..., etc... », ne contiennent jamais aucun autre sens que celui-ci : « je ne peux me représenter que..., etc... ». Mais la *possibilité* de penser comme un fait *est une réalité* qu'on appelle là possibilité seulement par rapport à ce que *je ne peux pas* effectuer. Même en ce sens auquel on pourrait enfin ramener le mot « possible », à savoir au sens de « futur » il garde la pleine précision de la réalité. Si on dit par exemple : « il est possible que le soleil se lève demain », cela ne signifie que ceci : pour le présent (aujourd'hui) le demain est un avenir réel ; puisqu'il faut supposer qu'il n'y a pas besoin de rappeler que l'avenir n'est qu'un, « avenir » réel que lorsqu'il n'est pas encore apparu. — En finissant son analyse subtile dont nous avons seulement pris un extrait, l'auteur demande ironiquement si la peur de tous les fantômes (« *aller Spuk* ») qu'on voyait dans ce seul concept du « possible » n'a pas été la cause de tant d'absurdités considérées comme des vérités suprêmes.

En effet, est-ce que la fonction de la catégorie « pure » devient, d'un seul iota, plus compréhensible lorsque Kant dit : « La catégorie n'est que l'acte de la pensée à l'aide duquel aucun objet ne m'est donné, mais il est seulement pensé ce qui *pourrait être donné* dans l'intuition (1) ? » On ne sait pas ce que pense l'auteur en intro-

(1) Cf. Kosloff, *Genèse de la théorie de l'espace et du temps chez Kant*, p. 188.

duisant ce concept équivoque, peut-être même privé de sens. Cela nous rappelle involontairement les formules subtiles et rusées de son grand prédécesseur Leibniz, concernant le même sujet : « *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu — nisi ipse intellectus* » ; « nous sommes innés à nous-même pour ainsi dire ». — Le discours sur ce qui n'existe pas (si tel est, pour Kant le sens du mot « possible ») est une *contradictio in adjecto*.

Le dualisme gnoséologique a entraîné, chez Kant, le dualisme psychologique : la délimitation des facultés de la connaissance, la séparation de l'entendement d'avec la sensibilité.

Toute sa *Critique* sert à démontrer, et c'est sa pierre angulaire, qu'entre notre sensibilité et notre entendement il y a un *hiatus*. Dans la *Logique transcendante*, Kant scinde notre esprit en deux éléments, l'intuition sensible et les concepts de l'entendement, et exige, pour qu'il y ait connaissance, que ces deux éléments se réunissent. Mais, demandons-nous avec Adolphe Garnier (1), pourquoi telle catégorie sera-t-elle appliquée à telles intuitions plutôt qu'à telles autres ?

D'ailleurs, dans le commencement de la *Déduction transcendante*, comme nous l'avons vu, Kant lui-même remarque cette difficulté :

(1) V. *Traité des facultés de l'âme*, I, p. 62-72, Paris 1872. Cf. aussi A. Riehl, *Kritizismus*, I, p. 364-365.

« Il se pourrait à la rigueur que les phénomènes fussent de telle nature, que l'entendement ne les trouvât point du tout conformes aux conditions de son unité... Dans ce cas, les phénomènes n'en présenteraient pas moins des objets à notre intuition, puisque l'intuition n'a nullement besoin des fonctions de la pensée (1). »

Fichte était plus conséquent que Kant. Il a compris que le monisme seul pourrait éviter la nécessité de supposer une harmonie mystérieuse inexplicable, et il a laissé absorber par l'esprit tous les matériaux sensibles. C'était une issue, sans doute, rationaliste, présentant inversement le rapport entre les matériaux sensibles et l'« esprit », et partant non conforme aux faits d'expérience, mais elle a bien résolu la difficulté du problème mentionné, puisqu'elle avait à sa base un monisme.

Cependant, en gardant le dualisme kantien, nous sommes obligés avant tout de demander : comment ces deux éléments s'unifient-ils ? — L'écueil de l'idéalisme kantien, écrit justement M. Bergson (2), consiste dans le passage de la sensibilité à l'entendement, passage inexplicable.

On voit quelles difficultés insolubles entraîne la séparation de l'entendement d'avec la sensibilité, des élé-

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 152.

(2) *Matière et mémoire*, p. 253.

ments qui, en réalité, ne diffèrent entre eux qu'en degré.

Bien plus, même si les éléments rationnels différaient essentiellement dans l'expérience des éléments sensibles, nous n'aurions pas le droit d'affirmer qu'ils résultent des sources différentes, des facultés psychologiques indépendantes, puisqu'une telle inférence serait « transcendante », puisqu'elle prétendrait énoncer quelque chose à propos du monde supra-phénoménal. Il est d'ailleurs évident que la différence même, entre les éléments, n'est que relative, qu'elle est un résultat de l'abstraction psychologique. Les concepts ne sont pas, par leur nature, différents des « intuitions » comme l'affirme Kant. Aussi bien les uns que les autres sont des images, c'est-à-dire, en dernière analyse, des éléments intuitifs. C'est le *dégré* du caractère intuitif qui cause l'apparente dissemblance entre les uns et les autres, mais cette dissemblance n'est nullement radicale.

2. — Quand nous nous adressons à la division kantienne en connaissance subjective et objective, en perception et expérience, nous comprenons évidemment qu'elle résulte tout entière des divisions antérieures.

En effet, si Kant affirme que l'expérience n'est possible que par suite de la représentation de la liaison nécessaire des sensations (des perceptions), et s'il entend *déjà d'avance* par l'expérience la matière contingente en soi

comprise dans la forme *nécessaire et indépendante*, il doit naturellement en tirer cette conséquence que les perceptions sont radicalement différentes des expériences. Les premières sont réelles ; les secondes sont nécessaires :

« Ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est *réel*. Ce dont l'accord avec le réel est déterminé suivant les conditions générales de l'expérience, est *nécessaire* (existe nécessairement (1)). »

Nous avons ici de nouveau (pareillement à la distinction de la possibilité et de la réalité) la distinction de la réalité et de la nécessité. Une pareille séparation absolue de deux appréciations de l'être est-elle légitime ? — Nullement. — Nous avons déjà, plus d'une fois, rappelé qu'il n'existe qu'une nécessité subjective. Si nous nous rendons présentement compte que les formes dites « nécessaires » *ne s'ajoutent pas* de dehors à la matière, comme le voudrait Kant, mais *sont* la matière elle-même sous un autre aspect, puisqu'elles ne dépassent pas les images, ainsi que nous l'avons montré dans le cours de notre analyse, — nous tirerons cette conséquence naturelle que la « nécessité » n'est pas radicalement différente de la réalité, que celle-là n'est qu'une espèce de phénomène,

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 278.

autrement colorée, subjectivement, que celle-ci. Si quelque fait nous paraît nécessaire (1), il le paraît à cause de diverses conditions empiriques auxquelles il est lié (2). Mais alors disparaît la différence absolue entre le fait d'expérience et le fait de perception. C'est que, dans les deux cas, nous pouvons avoir une nécessité parcourant tous les degrés possibles. Et nous pouvons montrer que le fait de perception peut, en un sens, être considéré comme arrivant au suprême degré de la nécessité, et que, inversement, le fait d'expérience (au sens kantien) peut n'être que d'une infime nécessité. Il est impossible de nier le contenu de la conscience dans le moment où on le revit ; en ce sens chaque fait de perception est nécessaire au plus haut point. D'autre part il est évident qu'un jugement (qui est d'après Kant un modèle du fait d'expérience) tel que « le soleil tourne autour de la terre » n'est point « nécessaire » au sens kantien, bien qu'il énonce « la liaison de deux représentations dans l'objet, indépendamment de l'état du sujet » (3), comme il semble à Kant.

Naturellement, la stabilité est d'habitude plus grande dans le cas du fait d'expérience : c'est la raison pour

(1) On peut nous objecter que le rapport seul peut être nécessaire. Or, on oublie, si l'on objecte ainsi, que le rapport est aussi un fait pour nous ; de telle façon le mot « fait » est entendu au sens le plus large.

(2) Cf. Hume, *Œuvres philosophiques*, p. 67-88.

(3) Cf. *Cr. de la rais. pure*, I, p. 169.

laquelle Kant a creusé l'abîme entre les deux espèces de faits. Mais cette raison n'était nullement suffisante pour établir une pareille séparation absolue ; et seule la tendance dualiste, et surtout rationaliste de Kant pouvait à ce point faire surestimer à ses yeux la valeur de cette raison qu'il la posât comme fondement du nouvel édifice de la métaphysique, qu'il désigna du nom « transcendantale ».

3. — C'est un fait très significatif que partout où existe le dualisme, chez Kant, nous trouvons une opération illícite sur les prémisses dogmatiques et les fautes logiques de *petitio principii* et de *saltus in demonstrando*. Je souligne que ce fait est extrêmement important, d'un côté pour apprécier la doctrine transcendantale, de l'autre pour se convaincre que le contraire du dualisme absolu, à savoir le monisme relativiste (1), ne s'expose pas aux objections du dogmatisme et de l'inconséquence.

La conception moniste s'exprime, chez Kant, à première vue en ce qui touche le rapport des perceptions aux représentations. Le rêve, par exemple, ne diffère pas radicalement, pour Kant, de l'état de veille : « Nos rêves ne sont pas tissés d'un autre matériel que nos représentations de la veille ; il s'agit ici comme là d'un monde de perceptions, d'un monde de la conscience (2). »

(1) Cf. Mach, *Analyse der Empfindungen*, p. 13, 83, 253, 255.

(2) V. E. Cassirer, *Erkenntnisproblem*, II, p. 669 ; cf. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in S. W., II, p. 19.

— Ce qui distingue ces deux mondes, c'est plutôt l'accord intérieur de l'un et l'embrouillement de l'autre. Kant revient ici à la doctrine de Wolff : « La différence entre la vérité et le rêve s'établit non par la propriété des représentations consistant en ce qu'elles sont rapportées aux objets (puisque les objets sont les mêmes ici et là), mais par leur liaison en tant qu'elles peuvent se trouver ou non à côté l'une de l'autre dans l'expérience (1). »

La vérité empirique des phénomènes est donc bien assurée et elle diffère suffisamment du rêve lorsque les phénomènes sont liés entre eux d'une manière nette et exacte d'après les lois empiriques. Il s'agirait donc de la conformité au « contexte » de l'expérience au sens ordinaire : ce qui n'est pas contradictoire avec les autres images, nous le prenons pour une réalité ; ce qui y est contradictoire est une représentation (2). Les phénomènes « extérieurs sont donc tels, pour Kant, dans la mesure où nous les attribuons à certains sens extérieurs, mais il n'est pas possible de comprendre pourquoi nous rapportons les uns au « monde », et que nous considérons les autres comme subjectifs, appartenant au « moi » (3). Dans le forum de la connaissance, affirme

(1) *Prolegomena*, page 69.

(2) Cf. A. Binet, *L'âme et le corps*, Paris 1905, livre II, ch. III, et H. Taine, *De l'intelligence*, I, livre II.

(3) Cette question a surtout intéressé J. St. Mill dans son ouvrage

Kant, il y a une unité : les complexes des phénomènes qui constituent, sans différence, les représentations du moi ou les objets du monde extérieur ; puisque aussi bien le moi que le monde extérieur nous sont donnés dans l'expérience sous forme de phénomènes (1). La forme fondamentale de l'expérience inclut aussi bien l'intuition interne que l'intuition externe, le temps et l'espace — deux formes également primitives.

Mais ayant exposé cette théorie moniste de l'expérience, Kant ne demeure pas longtemps positiviste, et il cherche à établir une différence radicale entre les événements intérieurs du moi d'une part, et les objets (les phénomènes) d'autre part. Ceux-là (les représentations et les concepts) sont dans le temps et non pas dans l'espace ; ceux-ci (les objets) sont dans le temps et dans l'espace. De telle façon que le temps est une forme valable pour toute l'expérience, tandis que l'espace n'est valable que pour l'expérience extérieure. Ainsi la théorie kantienne de l'expérience, en apparence moniste, est

sur la *Philosophie de Hamilton* (v. p. 153 et ch. X, XI). V. la critique de cette matière chez Schulze (*Krit. d. theoret. philos.*, II, chap. sur *Les conséquences de la catégoriologie kantienne*), où l'auteur montre que, si l'on veut être conséquent, on doit admettre avec la théorie kantienne, « l'objectivité » (au sens critique) de tout état de conscience, même le plus subjectif.

- (1) Cependant Vaihinger (*Comment.*, II, p. 482-483) montre que même ici la conception de Kant n'était pas moniste : il donna finalement la préférence, quant au caractère immédiat, à l'expérience intérieure, conformément à la longue tradition philosophique si puissamment exprimée dans la philosophie de Locke qui l'influença toujours.

démasquée et présente sa face dualiste. Les deux espèces de l'expérience sont égales pour la conscience (le monisme apparent) ; mais l'une n'est pas spatiale, tandis que l'autre l'est (le dualisme dévoilé). — Est-ce qu'une espèce de l'expérience nous donne réellement des éléments non-spatiaux ? — En aucune façon : les phénomènes psychiques inétendus n'existent pas. Une théorie psychologique tout à fait naïve et d'ailleurs longtemps rejetée énonçait que les représentations ne sont pas étendues (1) ; elle était le résultat d'une introspection non consciencieuse ou, plus exactement, d'une fausse interprétation des observations sur les images. — Prenons un exemple : le triangle représenté (2) a ses dimensions individuelles, il se trouve au fond de l'obscurité optique (si nous fermons les yeux), il occupe une certaine place (il peut être représenté devant nous ou derrière nous), et nous le plaçons enfin à une certaine distance de ce complexe de perceptions et de représentations qui constitue notre corps (les enfants et les profanes sont convaincus que les représentations sont « dans la tête », c'est-à-dire ils les considèrent comme susceptibles d'être localisées par rapport aux autres objets dits « réels »). Et puisque les concepts sont en principe les mêmes représentations, mais élaborées d'une

(1) Cf. Bergson, *Essai*, p. 83.

(2) Cf. Titchener, *Lb. d. Psychologie*, I, p. 14-15.

certaine manière et liées au symbole du langage (ou des gestes), — ils sont aussi intuitifs que les représentations, c'est-à-dire aussi étendus. Nous voyons donc qu'il n'y a aucune raison de séparer les éléments de l'expérience intérieure d'avec ceux de l'expérience extérieure (1) : la spatialité n'est pas un privilège exclusif de celle-ci.

Mais avec la distinction de l'intérieur et de l'extérieur tombe aussi la distinction entre le subjectif et l'objectif (2). En effet, c'est au bout d'un long chemin de l'expérience que nous venons de séparer le sujet de l'objet. Les images en tant que telles *ne sont ni objectives, ni subjectives*; c'est le contexte des autres images qui produit la distinction apparente du sujet de l'objet. Il a fallu des siècles, écrit M. Milhaud (3), pour suggérer la distinction du sujet et de l'objet. — Le sujet et l'objet coïncident dans la perception extensive, avoue M. Bergson (4) ; mais s'ils coïncident dans la perception où les traits distinctifs sont exprimés de la manière la plus nette, ils doivent coïncider, à plus forte raison, dans la représentation où les contours sont plus effacés (5). —

(1) Cf. A. Bogdanoff, *La philosophie de l'expérience vivante*, p. 155 et 168.

(2) Sur cette distinction chez Kant, v. Lossky, *Etablissement de l'intuitivisme*, p. 99-100 ; v. *ibid* sur l'ambiguïté des termes kantien « sujet » et « objet ».

(3) *Certitude logique*, p. 3.

(4) *Matière et mémoire*, p. 65, p. 247.

(5) En effet, il n'y a pas de frontière précise entre le subjectif et

Le sujet et l'objet, écrit M. Cantoni (1), sont, et à l'origine et pendant le développement de notre faculté perceptive (sensible ou intellectuelle), inséparables l'un de l'autre.

De la sorte nous arrivons à considérer la séparation du subjectif et de l'objectif, comme un phénomène secondaire, n'ayant pas de valeur absolue, mais seulement une valeur pratique résultant simplement du fait que c'est l'expérience qui a conduit à établir une pareille distinction à l'aide des « sensations correctrices » (2).

4. — Le dualisme kantien se présente de la manière la plus absolue dans le problème cardinal de la théorie de la connaissance (3), dans la théorie du rapport entre l'acte et la matière, entre la matière et l'objet de la connaissance (4).

Dans son *Introduction à la Critique de la raison pure*, Kant écrit : « Par quoi la faculté de connaître serait-elle appelée à s'exercer si elle ne l'était point par des objets qui frappent nos sens (5). » Nous avons d'emblée, dans

l'objectif, écrit M. Lossky (*Etablissement de l'Intuitivisme*, p. 76), et dans beaucoup de cas le réaliste naïf ne réfléchit point sur la question de savoir quelles choses doivent être rapportées à l'une de ces deux sphères et en quel sens cela doit arriver.

(1) *L'apriorité de l'espace* in *R. de Mét. et de Mor.*, 1904, p. 319.

(2) V. H. Taine, *De l'intelligence*, tome I, livre II et tome II, p. 12-13.

(3) Cf. Lossky, *L'introduction à la philosophie*, 1^{re} partie, p. 42-43.

(4) Cf. le même dualisme chez Cohen, *Kants Théorie d. Erfahrung*, 2^e édit., p. 185-186 ; et encore plus exprès chez Husserl, *Log. Untersuchungen*, II, p. 386-391.

(5) *Cr. de la raison pure*, I, p. 45.

cette phrase, l'admission *sans critique* des trois éléments absolument différents ; ces éléments sont : l'acte, la matière et l'objet de la connaissance. — Mais, remarque justement M. Bergson (1), comment imaginer un rapport entre la chose et l'image, entre la matière et la pensée lorsque chacun de ces deux termes ne possède, par définition, que ce qui manque à l'autre ?

Le passage cité n'est d'ailleurs pas accidentel. La même séparation absolue parcourt toute la *Critique* ; elle est à la rigueur le seul fondement du transcendantalisme.

Dans l'*Esthétique transcendante* nous lisons :

« La faculté de recevoir (la réceptivité) des représentations des objets par la manière dont ils nous affectent, s'appelle « *sensibilité* » (2). »

C'est une brèche manifeste à la transcendance, inadmissible même au point de vue de la *Critique* elle-même. Aussi bien « l'acte » que « l'objet », ou, en termes kantien, aussi bien la « faculté » que la « chose en soi » sont inférées de l'expérience et ne sont, en réalité, que la « matière » de la connaissance, ou, pour employer encore des termes kantien, que des phénomènes.

Nous savons déjà que l'inférence que nous avons nommée régressive ou transcendante, n'est qu'une vide « dialectique », une illusion logique nous donnant en

(1) *Matière et mémoire*, p. 28.

(2) *Critique de la raison pure*, I, p. 73.

apparence la possibilité de penser quelque chose outre les phénomènes, outre la matière. La représentation, écrit excellemment Renouvier (1), ne sort d'elle-même que pour poser la représentation en d'autres termes, sous d'autres caractères, mais encore, et toujours, et partout, la représentation. — En d'autres termes, lorsque nous pensons un « acte » ou un « objet » nous ne trouvons dans la conscience que les images (par conséquent la matière) qui jouent le rôle de ces prétendus « éléments transcendants », et de cette façon, nous ne dépassons pas même d'un point les phénomènes (2). Ce fait était parfaitement compris par le grand successeur de Kant, Fichte. Celui-ci a créé sur lui son profond système moniste, bien qu'il l'ait déguisé sous de vastes constructions rationalistes. En rejetant l'idée de « l'objet », de la « chose en soi », il identifie l'acte et la matière au point de vue gnoséologique : « Je suis cette intuition et exactement rien de plus, et cette intuition elle-même est le moi (3). »

C'est l'apogée du criticisme. Nous y sommes sur les cîmes de la philosophie critique en nous plaçant au point de vue du solipsisme momentané (4). Il n'y a pas, selon

(1) V. G. Milhaud, *La philosophie de Ch. Renouvier*, p. 62.

(2) Cf. W. James, *Pragmatyzm*, Warszawa 1911, p. 146.

(3) Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* in *J. G. Fichte's S. W.*, herausg. v. J. H. Fichte, Berlin, I. Abt. I B., p. 528 et suiv.

(4) Cf. *Sciences philosophiques* in *Travaux Scientifiques*, Prague 1924, I, 1, p. 15 (en russe) et W. James, *Pragmatyzm* (trad. polonaise par Koslovsky), Warszawa 1911, p. 141.

Fichte, d'objet ou de sujet *avant* la connaissance ; il n'existe que le contenu de la connaissance lui-même, une unité indissoluble de ces deux « points de vue ». Le moi n'est pas une subjectivité, mais la conscience primitive renfermant en germe le sujet et l'objet encore non-séparés.

Cette théorie renaîtra plus tard dans les travaux des empirio-criticistes (1), des adhérents de la philosophie immanente (2) et de la philosophie intuitionniste (3), et dans beaucoup d'autres (4). Nous nous bornerons ici à l'avoir marquée seulement chez ce grand moniste Fichte qui ne pouvait pourtant se débarrasser de l'influence métaphysique de son aussi grand prédécesseur.

Contrairement à la manière de Fichte qui veut, comme Leibniz, tout concilier et tout unir, règnent chez Kant, comme nous l'avons vu, le dualisme et la disjonction. Mais comment prouver, demandons-nous avec M. Boutroux (5), que dans l'œuvre de la nature (au sens le plus large) il y a deux éléments réellement séparables ? Où est-ce troisième élément qui pourrait saisir la différence

(1) V. Mach, *Analyse der Empfindungen*, p. 10-21.

(2) V. Schuppe, *Erkenntnistheor. Logik*, p. 69, 89 et suiv. ; Rehmke, *Sur la crédibilité du monde extérieur pour nous* (in *Nouvelles Idées dans la Philosophie*, t. VI, 1913) ; v. aussi Ettinger-Reichmann, *Immanenzphilosophie*, p. 132, 137, 145-146.

(3) V. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 65, 247.

(4) V. p. ex. Ch. Renouvier par M. Milhaud, p. 62 ; De Roberty, *Agnosticisme*, p. 158 ; Milhaud, *Certitude logique*, p. 3.

(5) Cf. *La phil. de Kant*, p. 256.

absolue entre les deux antérieurs ? Ce devrait être un esprit étranger à la fois à chacun des deux éléments. Cependant, ne serait-il pas ce qui les unit puisque, en établissant la différence, il devrait les comprendre dans un acte ? Mais alors le dualisme échoue et surgit de nouveau le monisme supérieur ; nous revenons toujours au monisme. Mais celui-ci est poussé au-dessus des phénomènes et par là est inadmissible au point de vue gnoséologique.

Ainsi le dualisme toujours indémontrable, résultant de l'illusion consistant à voir dans l'expérience une différence et une séparation absolues, ne peut jamais retrouver l'unité détruite sans violer les principes positifs de la connaissance, sans s'embrouiller dans la métaphysique où tout est légitime, parce que tout est également obscur.

CHAPITRE VIII

Critique de la méthode transcendantale

1. — Passons maintenant à l'examen général de la méthode transcendantale créée par Kant et qui fait l'objet de son orgueil suprême. Le problème de la méthode est devenu capital dans les temps modernes. Jusqu'ici, écrit Nelson (1), on a discuté sur les résultats et les conséquences de la *Critique de la raison pure* ; à présent c'est la méthode qui est l'objet de la discussion. On a compris que la solution des résultats dépend entièrement de la méthode appliquée. — Dans le même sens Fries (2) écrivait que ce n'est pas une plus grande force intellectuelle par laquelle nous voulons dominer sur tous les penseurs des temps anciens, mais c'est uniquement une méthode nouvelle qui peut nous autoriser à des espoirs meilleurs.

Est-ce que la méthode de Kant, nouvelle par rapport aux méthodes de son temps, est celle qui garantit la philosophie « vraie » ? Kant l'appelle d'abord « critique » à

(1) *Ub. d. sog. Erkenntn.*, p. 441 et suiv.

(2) *System der Logik*, § 126.

la différence de la méthode dogmatique des anciens philosophes. Elle doit consister à examiner toutes les prémisses sur lesquelles nous fondons la philosophie et à limiter notre connaissance, si l'examen des prémisses l'exige.

La méthode entendue de telle façon ne mérite pas de reproche. Mais que voyons-nous ? Dès le commencement de la *Critique*, Kant convertit, d'une manière fatale, la méthode *critique* en méthode *transcendantale*, c'est-à-dire, au lieu d'examiner les prémisses de la doctrine propre, telles que : le dualisme absolu (la forme et la matière) de l'expérience, la nécessité absolue de la science, — et beaucoup d'autres, — il s'appuie sur elles sans critique (1), ne différant point, en cela, des dogmatiques anciens, et il déduit ainsi des prémisses élues arbitrairement, l'architectonique entière de « toute l'expérience possible en général » (2).

(1) Cf. Lossky, *Intuitivisme*, p. 10-15 et chap. IV; *Les prémisses dogmatiques de la théorie de la connaissance kantienne*. « Malgré que la direction gnoséologique fondée par Kant, s'appelle *criticisme*, écrit le même auteur dans son *Introduction à la philosophie* (1^{re} partie, p. 53), sa théorie de la connaissance abonde en éléments dogmatiques et ne constitue point l'idéal de la philosophie critique. La théorie de la connaissance kantienne a droit d'être nommée critique uniquement parce que Kant le premier a posé l'exigence de construire la théorie de la connaissance sans s'appuyer sur quelques dogmes, bien qu'il n'a pas réalisé cette exigence lui-même. » Cf. aussi Vaihinger, *Comment.*, I, p. 425-431 : *Les prémisses de la Critique de la raison pure* ; II, p. 330-331 : *Définitions et prémisses*, et la critique parfaite de Schulze, *Krit. d. theoret. Phil.*, II, p. 152; 159-163; Sniadecki Dziela, V, 31.

(2) Paulsen, dans son ouvrage *Kant* (p. 167), accentue ce point. « Le mot magique de « transcendantal », dit-il ironiquement, dispense Kant de l'investigation concrète. »

Il appelle une telle déduction « déduction transcendantale ». Elle seule peut assurer les résultats désirés, puisqu'elle ne part pas (telle est au moins l'illusion de Kant) des données de la conscience. Celles-ci sont des faits, des choses données, donc elles ne peuvent pas, selon Kant, expliquer les faits et ce qui est donné.

Mais s'il est tout à fait contraire à l'intention de Kant de partir des données de la conscience, il le fait néanmoins à chaque pas et à son insu, puisque les jugements, dont il prétend l'origine transcendantale, sont, comme nous l'avons vu, les mêmes phénomènes, c'est-à-dire toujours les données de la conscience.

En d'autres termes, lorsqu'il estime que la critique ne peut partir de l'expérience, puisqu'elle cherche comment l'expérience est possible, il part toujours, à son insu, de l'expérience et devient ainsi dupe de l'illusion « transcendantale ».

On voit donc que le point de départ de la méthode transcendantale est, en dépit de l'opinion de Kant, empirique. Passons à présent au mécanisme de la méthode transcendantale elle-même. Qu'est-ce donc que la méthode transcendantale ?

Se basant uniquement sur l'expérience, elle tâche de la dépasser en inférant, illicitement nous l'avons vu, des effets aux causes inconnaissables. Nous trouvons la meilleure illustration de cette méthode chez le kantien

A. Krause (1) qui compare le procédé du transcendantaliste au travail d'un technicien qui, de la trame d'un tissu, reconstruit la machine dont provient ce tissu. Ainsi, dit Krause, des principes fondamentaux de la science, « des connaissances pures indémontrables, avant l'expérience, le théoricien de la raison reconstruit le métier de tisserand de l'esprit » (l'allusion à l'expression pareille dans *Faust*). « La structure de la raison, dit plus loin Krause, est inférée de ses... produits, c'est-à-dire des principes d'après lesquels l'expérience est unie. » « La philosophie transcendante, avoue-t-il enfin, dépasse toute connaissance (*transcendirt*) pour atteindre les conditions de la possibilité de la connaissance » ; elle examine la raison « telle qu'elle doit être, en inférant régressivement de ses produits pour, *plus tard, en procédant déductivement* (2), pouvoir construire le système de connaissances pures de la raison ». — On voit que le transcendantaliste Krause avoue lui-même que la méthode origininaire de son procédé est inductive et que c'est seulement *plus tard* qu'apparaît la méthode déductive, la vraie méthode logique.

Cette méthode régressive et inductive, qui est à la base du transcendantalisme, est réalisée peut-être le plus

(1) *Populäre Darstellung von I. Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1881, p. 24 et suiv.

(2) C'est nous qui soulignons.

expressément dans les *Prolégomènes* kantiens. Nous avons examiné plus haut sa valeur et nous avons montré son caractère dogmatique.

Le procédé d'exposition transcendantal, dit justement M. H. Blunt (1), constitue une méthode régressive et, en tant que telle, suspecte. L'induction qui va de la conséquence au principe, là où on ne peut atteindre une vérification indépendante, équivaut à un postulat simple. C'est pourquoi la méthode transcendantale, se considérant comme absolue, est, dans son ensemble, révoquée en doute (2).

Naturellement, des postulats doivent être posés. Aucune science n'est possible sans postulats. Mais si toute autre science — idéale ou naturelle — peut ne pas examiner ses postulats : l'une puisqu'il ne s'agit que de la conséquence intérieure, l'autre parce que les faits empiriques les vérifient ou les écartent, — la philosophie, en science qui ne possède aucun critérium exactement déterminé pour apprécier la valeur de ses postulats, et qui prétend pourtant à la valeur réelle, — doit limiter le nombre de ses postulats au *minimum*, doit choisir les postulats les plus évidents, et, ceci est la chose principale, elle doit accentuer la relativité de ses déductions

(1) V. *La réfutation kantienne de l'idéalisme* in *R. de Mét. et de Mor.* 1904, p. 478-489.

(2) Cf. Lossky, *Intuitivisme*, p. 107.

résultant des postulats posés. Voilà la méthode critique, dont la pensée était lancée par Kant lui-même ; mais elle fut transformée par lui en méthode transcendante, oubliant son origine empirique et poussant tout le système dans une nouvelle métaphysique, celle de l'*a priori*.

Si Kant reconnaît même quelque part (par opposition à sa doctrine de la connaissance « pure ») que les facultés, les « choses en soi » sont des postulats, il les pose, il faut l'avouer, tout à fait inutilement. Pour quelle raison faut-il *postuler* les « choses » au delà des phénomènes, si ces choses sont inconnaissables ? Pour quelle raison faut-il redoubler l'être ? C'est le reproche classique d'Aristote au réalisme transcendant de Platon, et nous le reprenons ici. Est-ce qu'une telle supposition d'un autre monde *réel* nous explique quelque chose dans notre monde des phénomènes ? Au contraire, elle embrouille davantage la question puisqu'elle introduit encore le problème du rapport entre les « choses » et les phénomènes.

Kant, écrit M. Renouvier (1), a non seulement amené des entités vides dans la philosophie ; mais il a encore entrepris de nous faire envisager la réalité vraie dans les noumènes impensables et de pures apparences dans les phénomènes.

(1) *Cr. de la doct. de Kant*, p. 51.

Il serait, semble-t-il, beaucoup plus avisé et plus conforme à notre conduite psychologique, de nous rapprocher du réalisme naïf en considérant les phénomènes (ou les images) comme uniquement réels et en déclarant chaque idée, prétendue transcendante, comme une illusion de dépasser les phénomènes en se servant des phénomènes eux-mêmes. Un tel postulat aurait pour but la conciliation décisive de la philosophie, qui était jusqu'ici une doctrine abstraite, avec la vie réelle ayant ses besoins propres (1).

Kant s'éloigne de la réalité psychologique avec sa théorie des objets transcendants ou transcendants. Nous avons vu que la différence entre ces deux espèces d'objets n'est pas une différence de nature. Ici, comme là, nous avons un dualisme non-fondé (2) qui sépare, d'une manière dogmatique, deux caractères de la totalité intégrante et tend à les absolutiser. (3)

2. — Le vice du transcendantalisme ne consiste pas seulement dans l'application défectueuse de la méthode critique. Il s'agit ici d'une chose bien plus grave : le cri-

(1) Cf. Bergson, *Intuition philosophique* in *R. de Mét. et de Mor.*, novembre 1911 : « Il me semble que la métaphysique cherche en ce moment à se simplifier, à se rapprocher davantage de la vie. »

(2) Cf. Lossky, *Intuitivisme*, p. 107.

(3) De là résulte la contradiction intérieure que nous montre Paulsen (*Kant*, p. 176-179) dans la doctrine transcendante : elle veut rester entre l'empirisme et le rationalisme, en acceptant les thèses de l'un et de l'autre, et c'est chose impossible, car ces thèses se contredisent.

tique employant la méthode transcendantale ne se rend pas compte que celle-ci a perpétuellement à la base une autre méthode, psychologique et inductive, et que son caractère « transcendantal » n'est qu'apparent (1).

Il est impossible, écrit justement M. Cantoni (2), de résoudre la question gnoséologique sans prendre en considération la psychologie et s'y rapporter.

En fait, Kant, pour résoudre ses problèmes gnoséologiques, recourt à chaque instant, sans le vouloir ni sans s'apercevoir, à la psychologie, et pénètre sur son domaine. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir, ne serait-ce que superficiellement, les éléments fondamentaux de sa doctrine. — Qu'est-ce que l'*a priori* chez Kant ? (3) On trouve chez lui beaucoup d'expressions qui semblent insister sur le caractère psychologique plutôt que sur le caractère logique des connaissances qu'il appelle *a priori* : une proposition *a priori* est celle « dont la pensée est accompagnée de celle de sa nécessité », celle qui est « pensée comme rigoureusement universelle ». « Les formes de l'intuition doivent *se trouver prêtes à priori dans l'esprit*, dit-il même dans l'*Esthétique transcendantale* ; c'est pourquoi elles peuvent être

(1) Cf. Lossky, *Introd. à la phil.*, ch. IV, II, *Interprétation phénoménaliste et psychologiste du criticisme kantien*.

(2) *L'apriorité de l'espace*, p. 309.

(3) Cf. Volkelt, *Kants Erkenntnistheorie*, p. 231 et suiv. : « *L'a priori kantien a des attributs expressément psychologiques.* »

considérées séparément de chaque sensation. » La première édition disait même : « De telles connaissances universelles... doivent être claires et certaines par elles-mêmes indépendamment de l'expérience (1). »

Que sont la sensibilité, l'entendement, la raison, sinon des facultés psychologiques, comme nous l'avons montré ?

Qu'est-ce enfin que sa théorie du schématisme sinon une pure construction psychologique faussée par la méthode transcendantale ? Lorsque Kant parle de la synthèse de l'appréhension dans l'intuition, de la synthèse de la reproduction dans l'imagination, de la synthèse de la recognition dans le concept, ne base-t-il pas ces opérations sur des observations psychologiques quelle que soit leur valeur ? (2)

M. V. Basch (3) nous montre parfaitement quel rôle énorme jouait dans la théorie kantienne l'imagination qui était même *antérieure à l'aperception transcendantale* et par là prêtait à celle-ci son caractère exclusivement psychologique.

En somme, c'est de la psychologie et toujours de la psychologie que Kant traite à son insu dans sa *Criti-*

(1) V. A. Lalande, *Vocab. philos.*, I, p. 61 et Eisler, *Wörterb. d. philos. Begriffe*, I, *A priori* chez Kant ; cf. aussi Vaihinger, *Comment.*, I, p. 323.

(2) Cf. Paulsen, p. 172-175.

(3) V. *De l'imagination dans la théorie kantienne* in *R. de Mét. et de Mor.*, 1904, p. 427 et suiv.

que (1) ; mais il enveloppe les observations psychologiques et inductives, qui sont à la base, dans la méthode transcendantale, et il lui semble par là qu'il évite le « psychologisme » (2).

En effet, adressons-nous aux éléments synthétisants chez Kant : aux formes de l'intuition et de l'entendement, enfin aux principes « purs ». De quelle façon Kant les a-t-il établis ? Il dit lui-même qu'il a démontré et déduit, de principes, d'une façon apodictique, la détermination de toutes les connaissances pures *a priori*. Mais il ne fait que déplacer la question d'une étape en arrière, puisque nous demandons à présent de quelle façon Kant a-t-il établi ces *principes* de la démonstration dite apodictique ?

Beaucoup d'expressions marquent dans sa manière le procédé inductif (3). Kant parle de la « conscience de soi-même » (*Selbstbewusstsein*), mais il dit ailleurs que « nous sommes conscients de nous-mêmes seulement grâce à l'expérience intérieure ». La pensée qu'il fait passer par toute sa théorie des « analogies » et qui énonce que nos appréhensions de la diversité sont « toujours » consécutives, est une vérité acquise uniquement

(1) Cf. Sniadecki, *Dzie a*, V, p. 71 : « Toute la philosophie de Kant est un traité psychologique appartenant à la métaphysique. »

(2) Cf. Husserl, *Log. Unt.*, I, p. 93 : « La psychologie transcendantale est encore psychologie. »

(3) Cf. Laas, *Ideal. u. Positiv.*, III, p. 510 et suiv.

en vertu de l'induction. Il ajoute souvent à sa proposition : « C'est d'ailleurs ce que nous observons toujours en nous-mêmes (1). » Il dit des catégories qu' « elles sont extraites de la connaissance vulgaire, comme les éléments de la grammaire sont extraits du langage. Il emploie des concepts tels que l' « esprit », l' « âme », la « faculté », le « sens interne » et le « sens externe ». Il parle des « sources primitives de la connaissance sans lesquelles il n'y a pas de science » (2). Toutes ces expressions, comme on le voit, ont pour base l'observation purement psychologique.

Il n'y a donc rien de surprenant à ce que beaucoup de philosophes considèrent la *Critique* comme une espèce de « psychologie transcendantale » (3) où agissent les « forces primitives » de l'esprit qui comprend le matériel sensible et en construit la nature ou l'expérience (4). En

(1) V. p. ex. *Cr. de la rais. pure*, I, p. 180.

(2) Même Cohen (*Kants Th. d. Erfahr.*, 2^e édit., p. 147) convient que « Kant emploie imprudemment la langue psychologique ».

(3) Cf. Windelband, *Gesch. d. neueren Philos.*, II, p. 56, et suiv. ; Rickert, *Deux voies de la théorie de la connaissance*, p. 78-79. — Il est très intéressant de noter que nous trouvons dans les écrits postérieurs de Kant des allusions formelles à l'importance de la psychologie. Kant reconnaît, dit Paulsen (*Kant*, p. 283 et suiv.), que la psychologie a prêté à la philosophie critique tout le schème des facultés et les matériaux des observations.

(4) Cf. Lossky, *Introd. à la philos.*, I, p. 201 : « ...Le criticisme kantien a le caractère *génétique, psychologiste et dogmatique*. » Il est *génétique* puisque d'après lui, « un des éléments de la connaissance, à savoir, la « chose en soi », se trouve hors du composé de la connaissance et conditionne le contenu sensible de la connaissance par l'affectation (*das Affizieren*). »

vertu de l'analyse psychologique, ces philosophes présentent, en se servant des termes kantiens, de nouveau l'« essence » et l'« âme » comme un intéressant objet de l'investigation; ils posent, au lieu de l'apparente exposition transcendante, le mécanisme psychique.

Adressons-nous à Herbart (1). Kant est, pour lui, le critique non pas de l'expérience, mais de la manière de connaître celle-ci : il analyse non pas le contenu de l'expérience, bien qu'il le prétende parfois, mais les actes et les processus à l'aide desquels le moi forme l'image de la réalité phénoménale, des éléments de perception. Kant affirme que ces actes sont déjà d'avance les formes prêtes de l'entendement ; mais ces formes n'ont aucune valeur objective. Si les catégories sont des actes de l'âme, toute la certitude objective de la connaissance disparaît et chaque détermination, selon Herbart, devient non pas logique, mais anthropologique (dépendant de l'organisation de l'homme).

Quelle que soit la valeur des détails de l'interprétation herbartienne, sa pensée principale est sans doute vraie : à la base de la philosophie kantienne, comme à la base de chaque philosophie, se trouve l'observation psycho-

(1) V. *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre*, 1^{re} partie, ch. III, § 39 (in S. W. édit. Hartenstein, III), Leipzig 1861.

logique (1). Il n'y a là rien de surprenant. On trouve les déterminations générales toujours de la même façon, par le procédé originellement inductif ; c'est pourquoi, d'une manière consciente ou inconsciente, la psychologie est toujours à la base de chaque système, quelque rationaliste qu'il soit.

Toutes les questions de la logique, méthodologie et de la théorie de la connaissance, dit à juste raison M. Rauh (2), sont du ressort de l'observation psychologique. « Il n'y a pas, tel est le dernier mot de M. Poincaré, — il n'y a pas de logique et d'epistémologie indépendante de la psychologie (2). »

La meilleure preuve que nous puissions donner de cette vérité, c'est l'œuvre de Kant, antérieure à la *Critique de la raison pure*, où l'on voit nettement de quelle manière se sont développés psychologiquement tous les germes de sa future doctrine transcendante. Nous voulons parler de son traité de l'année 1763 (4) intitulé : *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de morale* (5). La vraie méthode métaphy-

(1) Cf. Vaihinger, *Comment.*, II, p. 11 : « ...Il y a bien des prémisses psychologiques dans le criticisme kantien qui est construit tout entier sur la base de l'ancienne psychologie wolffienne des facultés. »

(2) V. *Bullet. de la Société Française de Philos.*, séance du 26 mars 1903, p. 141.

(3) Poincaré, *Dernières pensées*, p. 139.

(4) Imprimé en 1764.

(5) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral in Kant's Schrifte*, II, p. 273-301.

sique, dit-il dans cet ouvrage, ne sera plus désormais celle de la géométrie de Descartes, mais celle de la physique de Newton. Elle procédera non pas des explications arbitraires des concepts, mais d'observations sûres et de faits d'expérience intérieure, — de la conscience immédiate ; non pas du général au particulier, mais inversement et elle s'élèvera ainsi à des définitions, sinon adéquates au détail du réel, au moins assez riches pour que la déduction puisse en tirer de fécondes conséquences. Il faut employer, dit-il plus loin, non pas le raisonnement synthétique, mais l'induction analytique. Les principes et les axiomes ne doivent pas être admis dogmatiquement pour fonder les déductions et les conclusions, puisque ces principes ne sont pas déterminés, ils sont plutôt recherchés que donnés, et puisqu'ils ne peuvent être atteints ni déterminés par analyse des données de l'expérience intérieure.

Kant, à l'époque des *Critiques*, n'obéit pas aux indications de l'époque précédente (1), à certains égards, remarquons le bien, beaucoup plus critique ; il oublie que toute la doctrine transcendante dérive, en ligne droite, de ses recherches psychologiques antérieures (2).

(1) Sur le caractère empirique de cette époque v. K. Fischer, *I. Kant*, I, 1, ch. XIV ; p. 294 et suiv.

(2) Le caractère psychologique de la première édition de la *Critique de la raison pure* est p. ex. beaucoup plus manifeste que celui de la deuxième édition. Kant emploie ici encore la « méthode psychologique ou subjective » (v. Paulsen, *Kant*, p. 167, 172 et suiv.).

La spéculation transcendantale de Kant et de ses disciples, dit Fries (1), a perdu malheureusement ce fil conducteur : ils ont considéré de nouveau la tâche de la philosophie comme consistant à déduire toute l'expérience d'un principe général posé arbitrairement ; ils ont de nouveau espéré atteindre l'idée adéquate de l'être réel, de sa structure et de son développement — à l'aide de la série des conclusions logiques. Et pourtant ils se servent, à leur propre insu, de la méthode psychologique, mais ils la faussent incroyablement et l'absolutisent au point qu'elle devient « transcendantale » (2). En principe cette méthode de la philosophie absolue de Kant et de ses successeurs ressemble, plus que l'on ne saurait le croire, aux anciens systèmes rationalistes : elle convertit le rapport de l'expérience à la pensée et par là elle retombe de nouveau dans le dogmatisme géométrique de la méthode de Wolff et de Spinoza. Mais aussi bien la méthode dogmatique que la méthode transcendantale consistent, au fond, à interpréter les observations psychologiques.

Puisque la méthode transcendantale nous intéresse ici spécialement, montrons son caractère psychologique sur encore quelques exemples.

(1) *System der Metaphysik*, Heidelberg 1824, § 21, 91 et suiv.

(2) Cf. Fries, *Neue Kritik der reinen Vernunft*, 1^{re} édit., p. XXXV et suiv. ; 2^e édit., p. 28 et suiv. ; cf. aussi J. B. Meyer, *Kants Psychologie* : L'examen transcendantal ne diffère de l'examen psychologique que par degré.

Le néokantien Cohen (1) trouve la première « assurance » de *l'a priori* dans l'origine « de notre esprit », et la « seconde garantie » il la trouve « dans l'accord des connaissances venant des propriétés de notre pensée avec celles qui viennent de la même source ou d'une semblable ». Bien plus, dans certains endroits, il reconnaît franchement la base psychologique de toute doctrine transcendante. « Bon gré mal gré, écrit-il (2), nous devons commencer par quelque supposition psychologique, en tant qu'il s'agit des processus de la connaissance qui sont et restent toujours des processus psychiques. » « Car les éléments de la connaissance sont des processus psychiques, et uniquement par la pince psychologique ils peuvent être extraits du feu qui, bien qu'il doit éclairer de la manière gnoséologique et critique, doit pourtant être soutenu par les matériaux psychologiques (3). »

On trouve la même manière de traiter psychologiquement la question chez Natorp. Son affirmation que « la connaissance pose devant elle l'objet comme indépendant de la subjectivité de la connaissance (4) », énonce bien un fait de l'introspection. Mais Natorp considère cette observation psychologique, d'une manière incons-

(1) *Kants Th. d. Erfahr.*, 1^{re} édit., p. 23.

(2) *Op. cit.*, 2^e édit., p. 82.

(3) *Ibid*, p. 197. Cf. aussi, p. 17, 300 et autres.

(4) *Philosophische Monatshefte*, XXIII, 1887, p. 268.

ciente, comme le critérium de la vérité, ce qui est inadmissible à son point de vue, puisqu'il insiste sur ce point que ce n'est pas la psychologie empirique, mais la logique transcendantale qui est à la base de ses déductions.

Ce psychologisme se présente encore plus nettement chez Lipps (1). La logique, dit-il, est une science dont l'objet est la pensée, et pourtant elle n'appartient pas à la psychologie empirique. Il demande ensuite comment se forme la connaissance et qu'est-ce qu'elle est au fond. Il répond lui-même que « la logique est une science de l'« apriorité ». Il y oublie qu'aussi bien la pensée que la connaissance nous sont données dans l'expérience, et que le discernement même de l'*a priori* d'avec l'*a posteriori* est surtout un procédé psychologique puisqu'il examine la genèse et les sources de la connaissance. La psychologie empirique, d'après Lipps, traite du moi individuel; la logique a pour l'objet le moi supra-individuel. Nous y avons l'identification de l'*a priori* et de la supra-individualité. Mais l'*a priori* est une notion psychologique; par conséquent la supra-individualité l'est aussi; d'où il suit que la science traitant de la supra-individualité doit être psychologique.

Nelson (2) voit très justement la cause de la sépara-

(1) *Inhalt und Gegenstand. Psychologie und Logik*, p. 556-562.

(2) *Ub. d. sogen. Erkenntnisprobl.*, p. 559.

tion absolue de la « logique » (au sens le plus large du mot) d'avec la psychologie dans la confusion complète du caractère des tendances à fonder « critiquement » les sciences empiriques avec le caractère des fondements eux-mêmes de ces sciences. Les aprioristes, qui cherchent partout à poser les éléments aprioriques pour fonder l'objectivité parfaite de la science, commencent à considérer les fondements des sciences comme des réalisations de leurs tendances. D'où, naturellement, l'illusion que les principes des sciences ne sont pas pris à l'expérience, sont vraiment *a priori*, et que leur critique elle-même est une science apriorique. Ainsi la confusion des tendances avec les faits cause aux yeux des aprioristes le caractère *sui generis* de la logique et la sépare absolument de la psychologie.

La conscience supra-individuelle est, comme nous l'avons vu, quelque chose d'incompréhensible : comment est-il possible qu'une science, issue de la conscience individuelle, passe à la « conscience pure ? » Qu'est-ce qui lui fait effectuer ce passage ? Comment faut-il, sans contradictions, entendre l'idée mystique de Lipps, selon laquelle une réalité, qui est une « raison supra-individuelle », un « moi pur », correspond à nos lois ? Ce moi, affirme-t-il, est d'un côté le « fait immanent » du moi individuel (et en tant que tel il est l'objet de la psychologie); et d'autre côté il est identique au

contenu des lois générales (ce qui constitue l'objet de la logique au sens le plus général).

Nous avons insisté suffisamment sur ce point dans un des précédents chapitres (1). Passons donc à la tâche que nous nous sommes fixée ici. Il s'agit de montrer qu'à la base du transcendentalisme se trouve toujours la compréhension psychologique. En effet, nous savons que de la seule proposition générale on peut conclure le particulier uniquement au moyen de la proposition particulière. Le jugement particulier de l'expérience doit donc déjà être postulé implicitement pour que l'on puisse en tirer une conclusion particulière. Par conséquent le cours rationnel de la pensée doit à chaque instant postuler la même expérience qui va être conclue comme un produit de la pensée. Le transcendentalisme ne peut pas franchir ce cercle logico-dogmatique.

Nelson (2) formule très nettement l'objection du psychologisme latent au transcendentalisme. Toutes les preuves de la critique non psychologique, qui marquent le transcendentalisme, ne sont possibles, à la rigueur, que grâce à l'introduction implicite des moyens psychologiques de la connaissance. Ainsi le prétendu antipsychologisme des transcendentalistes ne peut être qu'un psychologisme déguisé. Sous la réserve qu'on n'estime

(1) V. Chap. VI, 3-5.

(2) *Üb. d. sog. Erk.*, p. 55 et suiv.

point psychologiquement, on déduit les propositions fausses qui ne peuvent être valides objectivement en tant qu'elles sont incompatibles avec les faits de l'introspection.

La vraie méthode philosophique consiste à s'appuyer sur les faits et non pas à s'égarer à travers les abstractions; il faut procéder du fondement des faits, analysés méthodiquement dans chaque cas particulier, à la généralité des lois et des principes soi-disant métaphysiques.

Il résulte de notre analyse que le procédé psychologique est indispensable dans chaque système philosophique, quelque « transcendantal » qu'il soit. Mais s'il en est ainsi, si au dessous de la critique kantienne ne se trouve rien d'autre que la simple induction avec son analyse, ses hypothèses, ses postulats et ses expérimentations, alors toute la doctrine kantienne échoue, puisqu'elle nie ce qui est à sa base.

CHAPITRE IX

Critique générale de la Doctrine Kantienne

1. — Nous avons suivi toutes les tentatives du transcendantalisme pour fonder l'objectivité de la connaissance. Nous avons vu qu'aucune construction apriorique n'est en mesure d'expliquer notre expérience d'une manière suffisamment critique. Kant lui-même, dans beaucoup d'endroits de sa *Critique*, reconnaît l'impossibilité de fonder sa doctrine d'une manière catégorique et définitive et, par là, il tombe dans une contradiction vis-à-vis de lui-même : « Mais, quand même toute la nature nous serait dévoilée, nous ne saurions encore répondre à ces questions transcendantes qui dépassent la nature, puisqu'il ne nous est pas donné d'observer notre esprit avec une autre intuition qu'avec celle de notre sens intérieur. » « Le rapport de cette sensibilité à un objet, et ce qui est le principe transcendantal de cette unité, sont sans aucun doute trop profondément cachés pour que nous, qui ne nous connaissons nous-mêmes que par le sens interne, par conséquent comme phénomène, nous puissions employer un instrument d'investigations si

impropre à trouver autre chose que phénomène sur phénomène, quelque désir que nous ayons d'en découvrir la cause non-sensible (1).» — Mais alors de quel droit établit-il un monde entier de facultés et de formes, réunies sous le nom général de la Raison, dont il prétend qu'elles sont les conditions des phénomènes, donc non-phénomènes elles-mêmes ? Ne faut-il pas reconnaître, avec M. Boutroux (2), que la « Raison » de Kant, au sens le plus large indiqué plus haut, n'est qu'un objet de croyance et rien autre chose, car elle ne peut fournir ses titres supra-phénoménaux ? Kuno Fischer, dans son ouvrage *I. Kant und seine Lehre* (II, p. 608 et suiv.), montre, avec une profondeur admirable, la contradiction de la critique gnoséologique kantienne. Celle-ci suppose la connaissance qui n'est ni pratique ni empirique : elle n'est pas pratique puisqu'elle n'a pas pour objet la liberté ; elle n'est pas empirique puisque son objet n'est pas un phénomène, mais la condition des phénomènes (l'espace, le temps, l'imagination productrice, la raison pure, etc.). Elle est donc une connaissance théorique et non empirique ; mais la connaissance théorique, selon Kant, en tant que *connaissance*, ne doit être appliquée qu'aux phénomènes. « Ainsi nous devons déclarer que la critique de la raison dépasse elle-même

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 341.

(2) V. *La phil. de Kant*, p. 119.

les limites qu'elle a fixées elle-même à toute connaissance théorique comme des cadres infranchissables. » Elle devient donc non pas une science, mais une croyance. — Il semblerait que Kant, lorsqu'il a écrit les mots suivants dans l'une des préfaces de sa *Critique* : « J'ai dû écarter la connaissance pour faire place à la croyance », se considérait comme obligé de soumettre à la commune loi de sa critique, c'est-à-dire de n'offrir au public que comme des croyances aussi, les siennes, les thèses qu'il nommait transcendantales. Cependant nous voyons le contraire : Kant, critiquant sévèrement, dans la *Dialectique*, toutes les tentatives des métaphysiciens pour sortir des phénomènes, oublie, dans l'*Esthétique* et dans la *Logique*, de soumettre à la critique ses propres thèses, également transcendantes, bien que désignées d'un autre nom : « transcendantales ». Mais il ne suffit pas, semble-t-il, de décorer quelque objet d'un autre nom, pour lui conférer une nouvelle valeur et de nouveaux droits illégitimes. Kant emploie d'ailleurs très souvent le terme « transcendantal » au lieu de « transcendant » et *vice versa* (1). Ce n'est pas un simple hasard. Au cours de cet ouvrage nous avons montré que la forme kantienne est transcendante (2) par rap-

(1) Cf. Vaihinger, *Comment.*, I, p. 468 ; II, p. 353, 464.

(2) Cette transcendance de la forme est très expressément affirmée par Kant dans sa discussion avec Leibniz (v. *Cr. de la rais. pure*, I, p. 331-332). Leibniz : la matière est primitive, la forme en

port à l'expérience, et que nous ne pouvons pas l'admettre. Dans le passage kantien cité plus haut est exprimé explicitement la même pensée. Nous avons toujours affaire aux phénomènes (à la matière, au sens d'ensemble d'images), et nous ne pouvons pas sortir en dehors d'eux pour atteindre leurs conditions ou leurs causes non-phénoménales (la forme au sens kantien); bien plus, nous ne pensons même celles-ci comme des phénomènes.

« La raison pure, écrit Kant, exige que nous cherchions à chaque prédicat un sujet qui lui appartient. Cependant au sujet, qui est nécessairement à son tour le prédicat, que nous cherchions de nouveau un sujet et ainsi de suite à l'infini (ou jusqu'où nous atteignons). D'où il résulte que nous ne pouvons considérer comme le sujet final rien de ce qu'il est possible d'atteindre... (1) » « ... La propriété spécifique de notre entendement consiste à penser tout à l'aide de seuls prédicats dont le sujet absolu est toujours absent (2). » — Si nous rejetons tous les termes et toutes les classifications métaphysico-scolastiques, tels que la raison, l'entendement, etc., nous obtiendrons le phénoménisme pur énon-

dérive. Kant : la forme précède la matière. Cf. aussi Boutroux, *Philos. de Kant*, p. 119 : « La Critique de la rais. pure a établi l'existence propre de la raison..., en montrant que la raison est antérieure à l'expérience. »

(1) *Prolegomena*, p. 117.

(2) *Prolegomena*, p. 117.

cant qu'il n'existe, pour nous, que la matière, au sens dans lequel nous avons pris ce mot, et que l'existence de quelque chose qui n'est pas la matière n'est qu'une illusion, puisque ce qui peut être pensé et connu par nous, devient nécessairement la matière de la connaissance et que toute la connaissance s'épuise dans la matière. Le procédé qui consiste à transformer les « formes » en matière est « infini », mais la fixation de ses limites dépend de nous. Ainsi la limitation est arbitraire, par conséquent elle ne se prête à aucune théorie métaphysique qui opère toujours sur l'absolu. Kant comprend les conséquences dangereuses de ce fait; c'est pourquoi il ne va pas dans son raisonnement jusqu'à la fin qui conduit nécessairement au relativisme. Il est accaparé par l'illusion de pouvoir, malgré tout, établir les éléments « transcendants », en oubliant que ceux-ci dépasseraient déjà les phénomènes, les seules données de l'expérience, et que, s'ils sont des « formes », ils ne le sont qu'en apparence, puisque, en vertu du passage que nous venons de citer, ils sont toujours des « prédicats », c'est-à-dire toujours la matière de la connaissance. Cette contradiction intérieure a été déjà remarquée par Beneke (1). En vertu des principes de Kant, écrit-il, les forces ou les formes de l'esprit

(1) *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*, p. 32 et suiv.

humain ne peuvent d'aucune façon être connues : ni 1° immédiatement (dans l'expérience), ni 2° médiatement (indépendamment de l'expérience), ni 3° par la synthèse des 1^{er} et 2^e cas. Nous avons là une contradiction irrésolue de la *Critique de la raison pure*. Kant a chassé la spéculation par la porte de devant pour la laisser entrer par la porte de derrière. A la place de fantaisies objectives sur Dieu et le monde, il a posé les fantaisies subjectives sur les formes et les facultés. Or, Fichte et Schelling revinrent seulement au premier genre de fantaisies. Encore plus profondément et avec une force admirable, Schulze (1) montre la contradiction intérieure dans la *Critique* kantienne. Relativement à la critique kantienne, dit-il, il faut poser le dilemme suivant : ou nous reconnaissons son principe positif et alors il faut écarter ses résultats ; ou bien nous admettons ses résultats, mais alors nous sommes contraints de renoncer à son principe fondamental. Puisque le principe fondamental de la *Critique de la raison pure* énonce qu'il est illicite d'affirmer quelque chose de la « chose en soi » et que la connaissance doit concerner seulement les objets d'expérience : chaque connaissance à l'aide de la raison pure ou de l'entendement pur, n'est qu'une illusion pure. Cependant la manière de

(1) Cf. *Kr. d. theor. Phil.*, II, p. 230 et suiv.

déduire et de motiver, ainsi que les résultats reçus de cette façon dans la *Critique de la raison pure* sont justement une connaissance au moyen de tel « entendement pur ». Mais le verdict de la *Critique* doit être valable aussi pour elle-même. On y voit le contraire. A chaque pas la *Critique* viole ses principes suprêmes. L'« examen transcendantal » concerne les causes (les conditions) de l'expérience. Mais ni les causes, ni les conditions ne sont des objets d'expérience. Ainsi il résulte qu'à l'aide d'une partie de sa *Critique* Kant, à son insu, ruine l'autre partie, dogmatique, qui est, il faut le remarquer, la plus vaste. Il devrait aussi reconnaître des limites à son propre examen, à sa propre œuvre, et c'est justement ce qu'il oublie... » Si donc tout ce que la *Critique de la raison* énonce, à propos des causes de l'expérience, est la connaissance réelle, l'affirmation de cette *Critique* que toute opinion vraie de notre esprit se limite aux objets d'expérience est fausse. Si pourtant cette affirmation est vraie, chaque théorie des sources de l'expérience doit être considérée comme illusoire (1). » Cette critique parfaitement condensée et indubitablement vraie, n'a d'égale aucune autre critique dans toute la philosophie postérieure à Kant. On y voit le plus nettement comment deux tendances diverses par-

(1) *Kr. d. theor. Phil.*, II, p. 578.

courent toute l'œuvre kantienne : l'une, comme se serait exprimé Laas (1), sensualiste, l'autre rationaliste. Le positivisme et l'idéalisme sont, dans la terminologie du même Laas, deux motifs antagonistes de la critique kantienne. Et si le grand mérite de Kant a consisté à marquer les limites empiriques de la connaissance scientifique, son vice radical a été aussi grand : il a consisté à revenir, par suite de son inconséquence, à la tradition de l'école rationaliste dans laquelle Kant s'était élevé, à reprendre la métaphysique antérieure et à la convertir, d'une manière géniale, en une métaphysique nouvelle, en doctrine de l'apriorisme.

2. — Si nous envisageons attentivement la *Critique de la raison pure*, nous verrons qu'elle constitue un énorme cercle vicieux. Elle s'appuie sur les principes métaphysiques dont elle va examiner la possibilité. C'est une objection classique : il est impossible que la raison critique la raison, que la même puissance (si même on l'admettait) soit juge et partie. Le cercle consiste donc dans la prétention d'étudier les principes de la raison, les lois de l'entendement, d'en chercher les bonnes formules, d'en contrôler les titres à notre adhésion, et dans la nécessité, d'autre part, d'emprunter à ces mêmes principes et à ces mêmes lois les motifs des jugements

(1) Cf. *Ideal. u. Positiv.*, I, p. 5 et 14.

à porter sur leur sens véritable et sur leur valeur. La *Critique de la raison pure* est ainsi dominée par des dogmes qui échappent à la critique, puisqu'elle les prend pour guides.⁽¹⁾ D'ailleurs Kant lui-même s'en rend compte en écrivant : « Comment est-elle possible cette capacité particulière de la sensibilité, de l'entendement ou de l'aperception transcendantale nécessaire, cela ne se laisse définitivement résoudre, puisque nous avons perpétuellement besoin de ces fonctions pour convevoir les objets d'une manière quelconque (2). » Il est extrêmement bizarre que, cette vérité étant comprise Kant tâche pourtant de rechercher et de classifier les éléments aprioriques. Mais le criticisme kantien non seulement n'a pas échappé à la loi générale d'après laquelle on admet des vérités comme démontrées et on s'en sert pour en critiquer d'autres, mais il n'a pas encore évité un autre danger logique que nous mettions toujours à côté du premier : nous voulons parler du *regressus ad infinitum*. En construisant l'appareil apriorique, Kant se rend compte que son édifice a besoin d'un fondement (en vertu du principe leibnizien de la raison suffisante) qui, à son tour, en a besoin lui-même et ainsi de suite à l'infini. Il décide donc de limiter son œuvre jusqu'à

(1) Cf. Fries, *Neue Kritik der Vernunft*, Heidelberg 1807, I, p. XXVII :
« Tout ce que la raison affirme devrait d'abord être démontré par elle. »

(2) *Prolegomena*, p. 100.

l'établissement de l'appareil d'*a priori*, sans aller plus loin : « ... quant à trouver une raison plus profonde de cette propriété qu'a notre entendement de n'arriver à l'unité de l'aperception *a priori* qu'au moyen des catégories, et tout juste de cette espèce et de ce nombre de catégories, c'est ce qui est tout aussi impossible que d'expliquer pourquoi nos jugements ont précisément telles fonctions et non pas d'autres, ou pourquoi le temps et l'espace sont les seules formes de toute intuition possible pour nous (1). » Ainsi les causes des « formes » kantienne nous sont inconnues. C'est très juste. Mais, demandons-nous : les « formes » elles-mêmes nous sont-elles connues ? Nous avons déjà vu qu'il faut répondre : non. Si donc Kant s'est décidé à dépasser *une fois* l'expérience (ou plus exactement, s'il lui semble qu'il l'a dépassée) en établissant les « formes », nous pouvons avec raison demander pourquoi il ne l'a pas poussé plus loin, pourquoi est-il demeuré dans le domaine des éléments transcendants et n'a-t-il pas cherché leurs causes et leurs conditions. En effet, nous avons vu que Kant, malgré sa réserve indiquée ici, sort du domaine des éléments et s'élève à celui des facultés, ne différant point en cela des métaphysiciens qui le précédèrent. Et puisqu'il n'y a pas de rai-

(1) *Critique de la raison pure*, I, p. 172-173.

son pour s'arrêter quelque part pour autant qu'on prétend être en dehors de l'expérience en recherches d'absolu, la regression *ad infinitum* est inévitable. Quel est donc l'issue de ce danger cardinal ? Le critique ne semble-t-il pas soit qu'il affirme, nie ou doute, *professer* formellement une vérité ou une autre, dont il ne peut légitimer la source sans s'appuyer encore sur quelque autre vérité à l'égard de laquelle il se trouvera dans le même cas que vis-à-vis de la précédente ? N'est-ce pas dès lors, une prétention vaine que celle de juger du jugement par un autre jugement qui n'offre que les mêmes garanties ? Si l'impossibilité de découvrir l'*aliquid inconcussum* logique s'étend sur tout le domaine de la raison, à quel moyen recourir pour fonder l'expérience ?

L'issue critique est la suivante : nous *ne constatons pas*, comme le fait Kant, mais nous *postulons* l'existence de l'unité fondamentale (de l'unité de l'aperception). Nous la postulons comme quelque chose dont nous avons besoin pour connaître et agir, sans attribuer à ce postulat aucune valeur absolue, ni métaphysique (expliquant la nature de la chose), mais, au contraire, une valeur pratique et relative. Dans le premier cas (celui de Kant) nous dévions toujours et à l'infini demander sur les fondements consécutifs du fondement établi à ce moment comme un *fait*, puisqu'un fait exige toujours son fonde-

ment (sa raison d'être). Dans le deuxième cas, il n'y a pas de sens même de demander sur les fondements, puisqu'au postulat ne correspond aucune réalité métaphysique, et ainsi, par son caractère pratique lui-même, il est garanti de la menace de *regressus ad infinitum*.

3. — C'est un fait extrêmement intéressant que Kant, dans son œuvre propre, énonce très souvent des pensées qui sont ici développées par nous en opposition à la doctrine transcendantale, mais il ne se donne pas la peine de diriger ses remarques critiques contre la propre partie dogmatique de son œuvre. Nous n'alléguons ici que les pensées les plus éminentes qui sont en opposition frappante à toute sa doctrine transcendantale. Pour les mieux comprendre, observons que ces termes : la « raison », l'« entendement », etc..., ne sont que les *modi dicendi*, dans les passages suivants où ils apparaissent, puisqu'à ces mots pourraient être substitués d'autres plus positifs, et leur sens n'en serait pas changé. Or, encore en 1755, dans l'*Explication nouvelle des premiers principes de la connaissance métaphysique* (1), Kant démontre que l'existence d'un être ne peut être déduite de l'idée que nous en avons, pas plus que l'idée du triangle n'implique la réalité objective de cette figure. La

(1) *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* in *Kants Werke*, I, p. 395-396.

même idée est développée par lui plus tard (en 1763) dans la dissertation sur l'*Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1) : l'existence n'est pas un prédicat logique. Elle est irréductible à un concept. La logique est impuissante à tirer le réel comme conséquence du possible ou de l'abstrait comme principe. En vertu de ces thèses qui se répètent et se complètent dans la *Dialectique transcendantale*, Kant établit la critique parfaite de la métaphysique antérieure. — Mais Leibniz a écrit justement que les systèmes sont vains dans ce qu'ils nient et faux dans ce qu'ils affirment. En soumettant ainsi à une critique géniale les doctrines des autres, Kant ne sait pas diriger la critique contre sa propre doctrine. Cependant il est aisé de voir que son affirmation de l'existence des formes et des facultés au-dessus des phénomènes est une conclusion illégitime du concept à la réalité, *ab posse ad actu*, la conclusion qu'il combat lui-même, puisque le premier résultat de la *Dialectique transcendantale*, c'est l'illigimité de tous les raisonnements par lesquels nous essayons d'attribuer une réalité supra-phénoménale aux idées de la raison : c'est par une pure illusion que nous rapportons ces idées à l'existence. Cette contradiction profonde a été déjà

(1) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, II, p. 63-163.

remarquée par Beneke. Dans son œuvre *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*, il écrit ceci : Lorsque Kant déclare que l'entendement est la mesure et le principe créateur de la vérité objective, lorsqu'il fonde l'objectivité de notre connaissance de la manière subjective (puisque la liaison causale et toutes les autres liaisons sont apportées à la connaissance par l'entendement lui-même), il tombe encore dans une autre contradiction vis-à-vis de lui-même ; en niant expressément la connaissance de l'être à l'aide des concepts purs, il procède de la manière qu'il a interdite lui-même et il déduit l'*existence*, des concepts purs.

Nous avons donc ici la confusion, qui a déjà été examinée par nous, de l'expérience réelle avec l'expérience possible.

Allons plus loin. Kant enseigne que, si l'on remonte du conditionné à la condition, on n'arrive qu'à une hypothèse, non à un principe certain (1). Mais nous avons vu que toute sa doctrine de l'*a priori* est construite sur cette inférence régressive dont il dit qu'elle est seulement hypothétique ; et pourtant il prétend au caractère absolu de sa doctrine transcendantale. N'y a-t-il pas ici une contradiction frappante qui ruine la logique de toute son œuvre et partant aussi la valeur comme d'un seul

(1) Cf. Boutroux, *La phil. de Kant*, p. 261.

système ? (1) Par là s'explique peut-être le phénomène bien bizarre que tous les représentants des trois grands courants postérieurs à Kant, les positivistes, les transcendentalistes et les mystiques voient également en Kant leur maître (2).

Dans la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure*, Kant écrit : « La raison humaine est soumise dans une partie de ses connaissances, à cette condition singulière qu'elle ne peut éviter certaines questions et qu'elle en est accablée. Elles lui sont suggérées par sa nature même, mais elle ne saurait les résoudre, parce qu'elles dépassent sa portée... Elle part de principes dont l'usage est inévitable dans le cours de l'expérience et auxquels cette même expérience donne une garantie suffisante. A l'aide de ses principes, elle s'élève toujours plus haut (comme l'y porte d'ailleurs sa nature), vers des conditions plus éloignées. Mais, s'apercevant que de cette manière, son œuvre doit toujours rester inachevée puisque les questions ne cessent jamais, elle se voit contrainte de se réfugier dans des principes qui dépassent tout usage expérimental possible, et qui pourtant paraissent si peu suspects que le sens commun

(1) Cf. Volkelt, I *Kants Erkenntnisstheorie*, p. 80 ; Vaihinger, *Comment.*, II, 443.

(2) Cf. Kosloff, *la Genèse de la théorie de l'espace et du temps chez Kant*, p. II-IV (texte et notes).

lui-même y donne son assentiment. Mais aussi elle se précipite par là dans une telle obscurité et dans de telles contradictions qu'elle est portée à croire qu'il doit y avoir là quelque erreur cachée, quoique elle ne puisse la découvrir, parce que les principes dont elle se sert, sortant des limites de toute expérience, n'ont plus de pierre de touche. Le champ de bataille où se livrent ces combats sans fin, voilà ce que l'on nomme la *Métaphysique* (1). » Cette métaphysique dont Kant parle avec un tel mépris est malheureusement aussi sa propre doctrine. Elle aussi a recours aux propositions *a priori* « qui dépassent tout usage expérimental possible ». Elle aussi s'embrouille « dans l'obscurité et dans les contradictions », en rendant incompréhensible le rapport entre la « forme » et la « matière ». Elle non plus enfin n'a pas évité des discussions, plutôt au contraire, elle les a aiguïées en ressuscitant une infinité d'écoles et de directions philosophiques.

4. — Allons plus. La plupart des critiques de Kant entendent l'*a priori* comme une condition logique qui ne précède pas l'expérience, mais coexiste avec elle. Et Kant lui-même observe dans un endroit que « quant au temps..., aucune connaissance ne se constitue en nous avant l'expérience, mais elle commence avec elle » (2).

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 5-6.

(2) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 45.

Or, cette proposition est contradictoire à toute la théorie transcendante de l'existence des éléments aprioriques à part. Puisque, si notre connaissance ne commence qu'avec l'expérience, d'où connaissons-nous, et cela avec une certitude apodictique, l'existence de certains éléments *étrangers* à l'expérience ? Si nous ne les connaissons pas ; si, au contraire, autant que nous les connaissons, nous avons *toujours une unité* dans laquelle la prétendue « forme » et la « matière » ne se laissent pas envisager à part, d'où peut venir l'affirmation qu'elles sont d'une origine différente ? Et si, par impossible, elles existaient réellement à part, nous ne le saurions jamais, précisément en vertu de la proposition kantienne énonçant que chaque connaissance commence avec l'expérience.

Nous avons déjà parlé de l'erreur fondamentale de Kant consistant à considérer l'inférence transcendante comme légitime. Il se rend compte pourtant de son illégitimité en tant que cela ne touche pas sa doctrine transcendante : « ...quand la *raison* tend de décider *a priori* quelque chose touchant certains objets ; et d'étendre la connaissance au delà des limites de l'expérience possible, elle est tout à fait *dialectique*, et ses assertions » sont « *illusoires* (1). » Kant, dans cette proposition, n'a

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 194.

fait qu'une moitié du chemin critique : il est illicite de dire quelque chose des objets aprioriques au delà de l'expérience, mais dans l'expérience nous pouvons le faire. Il ne se rend pas compte ici du fait qu'en établissant les prétendus éléments aprioriques dans l'expérience, il tâche de dépasser par là l'expérience (au moins en apparence), puisque ces éléments, comme nous l'avons montré, ne se trouvent pas dans l'expérience. Or, si les recherches des éléments aprioriques dans l'expérience conduisent Kant à la dépasser (tel devient en fin de compte, dans le cours de la *Critique*, son illusion), il doit s'appliquer à lui-même sa propre condamnation des recherches, en dehors de l'expérience, des éléments inconnaissables. En d'autres termes : puisque établir les éléments aprioriques en général, c'est toujours les ériger en leur pureté ou indépendance de l'expérience, et que la proposition de Kant, citée par nous, énonce l'impossibilité de dire quelque chose des choses aprioriques qui sont en dehors de l'expérience, il s'ensuit que, pour retenir cette proposition critique, il faut que nous rejetions les éléments aprioriques en général (1).

Kant, écrit Laas (2), exige pour l'objectivité de l'unité de l'expérience et pour la possibilité de l'association

(1) Cf. J. Sniadecki, *Dziela*, V, p. 56-58, 100-112.

(2) *Ideal. u. Positiv.*, III, p. 475.

psychologique de nos perceptions, la cause *a priori*, une sorte d'affinité transcendante. Quant à cela, nous ne pouvons pas nous assurer que ce postulat doit être recherché *en nous*. Au delà du sujet empirique et de ses représentations, actuelles ou remémorées, règne, pour nous, une telle obscurité que nous ne réussissons pas à discerner quelle partie de la « cause » des états empiriques des choses appartient au sujet transcendantal, et laquelle appartient à l'objet (1) ; nous ne savons même pas, comme Kant, si, dans cette sphère, toute la différence n'est pas illusoire. Laas, dans cette remarque, fait des suppositions métaphysiques, mais il ne veut nullement dire par là, que celles-ci ont quelque sens objectif, prétendant à la valeur scientifique. Il montre seulement que la théorie métaphysique d'*a priori*, prétendue absolue, n'est pas, même comme conjecture, plus probable que la théorie opposée qui déduirait les faits des règles objectives de l'univers ; que chaque théorie métaphysique, en tant que telle, est purement subjective (non au sens kantien) et partant relative.

En liaison avec l'inférence transcendante chez Kant, citons sa proposition célèbre que l' « on ne peut aller d'un objet et de son existence à l'existence d'un autre où à sa manière d'exister par de simples concepts de ces

(1) Cf. Vaihinger, *Comment.*, II, p. 73.

choses, de quelque manière qu'on les analyse » (1).

Cette proposition est si nette, elle condamne si radicalement la doctrine transcendante, que tout commentaire lui est inutile. Et en paraphrasant Herbart, on peut dire : si Kant n'avait rien écrit outre cette seule proposition, on pourrait déjà en conclure qu'il s'est défait de tous les préjugés traditionnels de ses prédécesseurs et qu'il s'est élevé au sommet du criticisme. Mais cette thèse est en même temps un décret de mort pour toute sa métaphysique aprioriste, pour la déduction des formes et des facultés, puisqu'il les établit justement en passant, dans les concepts, de l'expérience à ses conditions et à leur manière d'être.

5. -- Kant a jeté, d'une manière à demi consciente, les bases d'une métaphysique de l'*a priori*. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science* — tel est le titre de l'ouvrage écrit par lui entre les deux éditions de la *Critique*. Son illusion consiste donc à estimer que l'*a priori* non seulement existe, mais qu'il peut être examiné d'une manière scientifique, c'est-à-dire peut être l'objet d'une science spécifique, de la métaphysique (2).

On voit qu'il est difficile d'être plus dogmatique, plus

1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 276-277 (c'est nous qui soulignons).

(2) Cf. Paulsen, *Kant*, p. 143, 225-226, 238 et suiv. Vaihinger, *Comment.* I, p. 374.

confiant dans le pouvoir de l'esprit que Kant (1). Et pourtant, malgré sa confiance, ou peut-être à cause d'elle, il commet des fautes logiques dans bien des raisonnements au cours de son ouvrage. Les propositions kantienne, écrit Laas (2), sont en grande partie de manifestes *petitiones principii*, *circuli vitiosi*, et *saltus in concludendo* (3) : L'expérience est une « unité synthétique des phénomènes ; donc elle doit être établie par l'unité synthétique de la perception ». « La liaison des représentations exige l'unité de la conscience... par suite, elle établit de même le rapport des représentations à l'objet. » « La nature est le contenu des phénomènes ; elle sera donc l'unité dans la faculté de notre connaissance. » « L'unité de l'expérience doit reposer sur le fondement subjectif, car elle ne peut pas se trouver dans quelque chose de donné. » « Nous sommes autorisés de porter les jugements synthétiques *a priori* : le rapport de certaines catégories à la possibilité de l'unité de l'expérience nous y autorise ; justement par là nous pouvons connaître cette unité *a priori*, ce qui serait impossible si elle était donnée en soi, indépendamment de premières sources de notre pensée, etc., etc. (4) » En vertu de ces

(1) Cf. Ruyssen, *Kant*, p. 361-362.

(2) *Ideal. u. Positiv.*, III, p. 474 et suiv.

(3) Cf. Schopenhauer, *Krit. d. kant. Philos.*, p. 519 et suiv.

(4) M. Kosloff (*Espace et temps chez Kant*, p. 200, 215) montre parfaitement « les contradictions nombreuses, la confusion des

raisonnements embrouillés, souvent illogiques (1), rappelant en une certaine mesure les raisonnements des scolastiques (2), Kant veut établir sa métaphysique transcendantale ; mais à cause de cela uniquement il peut y réussir. Si par une étude littérale, exacte, dit Renouvier (3), et par une distinction difficile entre ce que Kant y établit affirmativement, de son chef, dans ses jugements propres, au cours des analyses, et ce que finalement ses théories et leurs conclusions lui permettent d'affirmer, on ne trouverait pas un écart qui ruinerait la logique de son œuvre, c'est une question malaisée à résoudre à cause du fréquent embarras de ses explications. Mais, à certains endroits, le ton dogmatique s'accuse indubitablement.— Dans la suite, Renouvier met en relief les obscurités, les hésitations, les contradictions provenant, selon lui, d'une double source : de l'idée de l'absolu, de l'inconditionné, toujours présente à la pensée de Kant, et de l'idée que toute philosophie doit posséder la certitude et être apodictique ou n'être pas. Si Kant avait vraiment compris que toute connaissance ne peut être que relative ; que ni la science ni l'esprit

concepts, l'emploi équivoque des termes » kantien et explique, avec raison, cette « sophistique et ces biais » par « les efforts de Kant de conserver l'attitude dualiste incapable de subsister ».

(1) Cf. Vaihinger, *Comment.*, II, p. 283.

(2) Cf. Kosloff, *Etudes philos.*, I, p. 28 ; cf. aussi Schopenhauer, *Kr. d. kant. Phil.*, p. 508.

(3) *Kr. de la doctr. de Kant*, p. 16.

scientifique, ni la raison même ne sont absolument fixes, ni figés, — alors, au lieu de la nécessité et de l'immobilité éternelle que son rationalisme y supposait, il se serait refusé à y voir quelque chose de tout fait et de tout donné (1). Peut-être alors sa doctrine ne serait-elle pas seulement celle des formes rigides de l'homme adulte (2); il aurait pensé aussi au *développement* des « formes » (par exemple des « catégories » chez les enfants) et à l'unité primitive des « facultés » (par exemple à l'unité psychique de la conscience enfantine où on ne peut pas encore discerner l'« intuition », l'« entendement » et la « raison », même en leurs traits les plus généraux).

Cependant, la séparation des facultés, la rigidité et le caractère artificiel de ses constructions ont contribué, à juste raison, à ce que sa doctrine fut formellement considérée comme une nouvelle scolastique. Kant ne fait-il pas pour la science ce que les scolastiques faisaient pour la foi ? — demande M. Boutroux (3). — N'institue-t-il pas une nouvelle scolastique : la systématisation rationnelle des principes transcendants de la science (4) ? — Il y a une scolastique issue de Descartes, écrit dans un

(1) Cf. Trendelenburg, *Log. Unt.*, 2^e édit., p. 166.

(2) Cf. l'exposé de M. Bergson in *Bullet. de la société française de phil.*, séance du 2 mai 1901 ; cf. aussi Cantoni, *L'apriorité de l'espace*, p. 317 ; Renouvier, *Logique*, I, p. 220 et suiv. ; Vaihinger, *Comment.*, II, p. 82.

(3) *La philos. de Kant*, p. 268.

(4) Cf. Paulsen, *Kant*, p. VI.

endroit M. Le Roy (1), une autre issue de Leibniz, une autre encore issue de Kant. Et dans un autre endroit (2) : La conception médiévale et scolastique de « nature », appliquée à l'esprit humain, est tout proche à certains égards de la conception kantienne. Celle-ci enveloppe le même abus des métaphores spatiales, des divisions et coupures numériques et géométriques, la même attitude de logicien confiné dans le monde intemporel et immobile des abstractions. Et, comme dans les œuvres des scolastiques, on voit dans l'œuvre kantienne une croyance qui anime et soutient tout cet édifice artificiel des constructions (3). — La philosophie de Kant, écrit M. Bergson (4), est imbue, elle aussi, de la croyance à une science une et intégrale, embrassant la totalité du réel. Même à l'envisager d'un certain côté, elle n'est qu'un prolongement de la métaphysique des modernes et une transposition de la métaphysique antique.

Mais cette croyance est en contradiction avec l'esprit critique auquel prétend la doctrine de Kant. C'est pourquoi Renouvier (5) dit que la doctrine qui se nomme *critique* est éminemment dogmatique en ses principes.

Est-il critique, demande enfin Laas (6), de postuler

(1) *Dogme et critique*, p. 353.

(2) *Ibid*, p. 61.

(3) Cf. Kronenberg, *Kant*, p. 367 et suiv.

(4) *L'évolution créatrice*, p. 384-385.

(5) *Cr. de la doct. de Kant*, p. 96.

(6) *Ideal. u. Positiv.*, III, p. 514-515.

l'expérience au sens objectif, comme « donnée » (1). Est-il « critique » de poser en nous la cause dernière de ce qui est constant et dont nous avons besoin pour l'existence des objets (2) ? Est-il critique enfin de considérer comme la cause dernière ce qui ne peut être pensé comme sujet ? Le criticisme de la doctrine transcendantale n'est qu'un malentendu. A son propre insu il tourne perpétuellement dans un cercle vicieux : il déduit l'unité de la conscience de l'unité de l'objet, et l'unité de l'objet de l'unité de la conscience.

*
**

6. — Nous avons ainsi terminé la critique universelle de la doctrine kantienne de la connaissance, et nous sommes arrivé à des résultats tout à fait univoques : l'apriorisme ne se laisse pas retenir, puisqu'il prétend dépasser l'expérience qui nous est seule donnée.

Qu'en résulte-t-il ?

Le résultat s'impose de lui-même : si la validité objective de l'expérience, au sens kantien, ne peut être fondée ni de la manière transcendante, ni de la manière transcendantale sous l'objection de toutes les fautes logiques et psychologiques que nous avons révélées dans la doc-

(1) Cf. Volkelt, *Kants Erkenntnistheorie*, p. 193-203 ; Vaihinger, *Comm.*, I, p. 226-227.

(2) Cf. Volkelt. *ibid.*, p. 46 et suiv.

trine de Kant, il ne reste qu'une issue pour la possibilité de la connaissance en général — la *postulation* de l'objectivité de l'expérience (ce qui est d'ailleurs, le premier fait, conscient ou non, de chaque procédé scientifique) et l'examen du caractère gnoséologique de ce postulat.

Nous y reviendrons dans la *Conclusion*. A présent, adressons-nous une dernière fois à Kant. — Que l'œuvre philosophique de Kant soit une des grandeurs véritables, aucun homme compétent ne le conteste aujourd'hui. La preuve en est l'influence historique que la pensée de Kant s'est acquise et qu'elle a conservée jusqu'à notre époque, même pour ceux dont les pensées partent d'autres prémisses et tendent à d'autres buts ; nous l'avons montré très généralement dans l'*Avant-propos*, en ce qui concerne la philosophie française d'aujourd'hui. Mais si nous jetons un coup d'œil sur la marche suivie par la théorie de la connaissance dans tous les pays depuis que domine la conception kantienne, nous verrons que tout ce qui s'est fait dans ce temps a pour fondement la doctrine de l'auteur de la *Critique de la raison pure*. Les esprits se sont scindés en trois catégories : les transcendantalistes, les positivistes et les mystiques (1). Quelle est la véritable cause de cette

(1) Pour les deux premières directions la preuve de l'influence est superflue ; quant à la troisième, nous pouvons indiquer M. Lossky, le fondateur de l'« empirisme mystique », qui reconnaît formel-

opposition ? C'est sans nul doute la doctrine kantienne qui contient, comme nous l'avons montré, aussi bien les principes positivistes et transcendantalistes que les tendances de « laisser la place à la croyance ». Ainsi l'œuvre de Kant, d'une manière générale, a cette valeur historique d'être le point de départ de toutes les philosophies postérieures. C'est pourquoi P. Natorp écrit à juste raison : « Kant est immortel ; il vit toujours parmi nous (1). »

Mais ce n'est pas son grand rôle historique qui constitue la valeur véritable de sa *Critique*. Il y a là une solution des problèmes d'une valeur tout à fait actuelle et qui dépasse même, à certains égards, la solution d'aujourd'hui. Nous pensons avant tout à ce point de vue génial qui est marqué dans l'une des *Préfaces* et dans le chapitre sur la *Méthodologie transcendantale* (2), et qui consiste à attribuer à la philosophie *une seule* valeur et *un seul usage*, la valeur et l'usage polémiques. La critique, selon Kant, est toujours légitime ; elle est l'unique tâche et l'unique but de la philosophie, pour autant que cette dernière ne veut pas devenir une métaphysi-

lement l'influence immédiate de Kant sur sa doctrine (*Intuitivisme*, p. 141).

(1) P. Natorp, *A la mémoire de Kant*, in *Revue de Mét. et de Mor.*, 1904, p. 301.

(2) V. *Critique de la raison pure*, I, p. 68, 197, 306 ; II, *Méthod. transcend.*, ch. I.

que. — Nous ne pouvons pas développer ici cette pensée de Kant; disons seulement qu'elle nous paraît la plus *critique* de toutes, puisqu'elle évite ainsi la voie glissante des illusions métaphysiques, que suit, dans ses affirmations, toute philosophie quelle qu'elle soit (1).

L'autre pensée de Kant, dénuée de toutes les tendances transcendantales, concerne la valeur pragmatique des idées de la raison. Kant, à la rigueur, a le premier démontré que ces idées ont une légitimité puisqu'elles sont utiles au sens le plus large; puisque la connaissance pour acquérir toute l'étendue qu'elle comporte, a besoin de ses idées. Ainsi, pour Kant — positiviste (2), les idées de la raison demeurent les faits naturels et nécessaires, mais nécessaires au sens pratique de ce mot et non pas au sens transcendantal.

Kant aime beaucoup, en particulier dans la deuxième édition, opposer à l'idéalisme transcendantal, le réalisme empirique, — et c'est la troisième pensée précieuse de sa doctrine (3). Peu importe, conclut-il, s'il existe des noumènes : ils ne nous sont pas donnés. Pour nous, il existe *seulement* des phénomènes et par là nous devons les considérer comme les *seules réalités*, puisque tout se passe *comme si* les phénomènes épuisaient le monde.

(1) Cf. K. Fischer, *Kant*, I, p. 567 et suiv.

(2) Mais il n'est pas, hélas, toujours positiviste.

(3) Cf. K. Fischer, *Kant*, I, p. 384-386.

Ainsi la critique de Kant, après avoir mis à nu le réalisme naïf qui prend ce qu'il voit pour ce qui est, nous a obligé finalement à être toujours des réalistes naïfs, faute de mieux.

Enfin nous trouvons dans la philosophie kantienne des pensées qui ont été mises en lumière seulement en ces derniers temps. Telle est la pensée kantienne exposée dans les arguments des *Antinomies cosmologiques* énonçant que l'infini ne peut pas être donné actuellement. Telle est aussi sa démonstration de l'année 1763, exposée dans la *Tentative d'introduire dans la philosophie le concept des quantités négatives* (1) où il montre que la négation, sur le terrain de l'existence, devient une opposition des termes aussi réels les uns que les autres.— Nous savons que la première pensée est la fameuse « Loi du nombre » de Renouvier et que la deuxième a été développée et soutenue par M. Bergson dans l'*Evolution créatrice*.

Ainsi nous ne pouvons nous défendre d'admirer l'effort et la profondeur de la pensée kantienne malgré tous les vices de son attitude rationaliste exprimée dans sa métaphysique transcendantale.

Sans doute, malgré l'erreur capitale commise par Kant, qui cherchait l'issue du « subjectivisme » de la connais-

(1) *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* in *Kants Schriften*, II, p. 165-204.

sance dans le transcendantalisme, il est et restera l'un des plus éminents esprits dans le domaine de la philosophie, aussi parce qu'il fut le premier à poser nettement et à accentuer formellement le problème de l'objectivité de la connaissance (1). Nous trouvons, avant lui, des tentatives semblables chez des philosophes tels que Platon ou Berkeley ; mais chacun d'eux entendait l'objectivité de la manière transcendante : Platon, comme les idées du monde supra-sensible ; Berkeley, comme les états de l'esprit divin.

Le mérite énorme de Kant consiste dans le fait qu'il voulut, le premier, comprendre l'objectivité de la manière immanente, comme la régularité dans la liaison réciproque des phénomènes, indépendamment de la transcendance. Cette tentative l'a amené dans les voies obscures du transcendantalisme et partant elle échoua ; mais il a réussi à éclaircir pour les autres la manière de poser le problème.

C'est pourquoi dans la voie qu'il a tracé pénètrent désormais d'autres penseurs disposés empiriquement, les penseurs positivistes, qui puisent sans trêve dans le trésor de sa pensée si profonde et si originale, et qui appliquent à leur doctrine toutes ses investigations critiques, toutes ses acquisitions — sauf le transcendantalisme.

(1) V. sur l'objectivité de la connaissance chez Kant, Cassirer, *Erkenntn.*, II, 725, et Lossky, *Intuit.*, p. 140.

CHAPITRE X

Conclusion

« Jedes angebliche voraussetzungslose Verfahren in der Philosophie ist Windbeutelei, denn immer muss irgend etwas als gegeben ansehen, um davon auszugehen. »
(Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, B. II, Kap. III, § 27.)

1. — L'analyse de la doctrine kantienne nous a révélé toute la série de prémisses gnoséologiques posées par l'auteur de la *Critique* soit consciemment, soit à son insu. Cette nécessité de « conditionner » une théorie scientifique n'est pas évidemment un défaut (1), puisque, comme nous l'avons montré, aucun processus logique ne peut s'opérer sans avoir pour base quelque postulat (2). La faute de Kant consiste en autre chose, notamment à ne pas se rendre compte de la plupart des postulats sur lesquels il a construit sa doctrine ; et par là nous pouvons appliquer à la doctrine kantienne le nom de dogmatisme en vertu de son propre raisonnement (3).

(1) Cf. K. Fischer, *Kant*, I, p. 10 et suiv.

(2) Cf. Rickert, *Deux voies de la théorie de la connaissance*, p. 1-8, 67, 68.

(3) V. *Cr. de la rais. pure*, I, p. 38-39 : « La critique », écrit Kant,

Nous avons dit que la nécessité de poser des postulats gnoséologiques est une condition *sine qua non* de tout procédé logique. En effet, l'examen logique découvre dans chaque procédé des éléments où les uns sont des conditions et les autres des effets. Nous avons vu que ces tendances à conditionner (c'est-à-dire à rechercher pour chaque effet sa condition, pour celle-ci une autre condition et ainsi de suite) est perpétuel et que par conséquent nous nous exposons au danger de *regressus ad infinitum*. Quelle en est donc l'issue? — Nous l'avons désignée maintes fois dans cet ouvrage. Elle consiste à se rendre compte de la nécessité de *s'arrêter* (1) à un certain moment de nos recherches de conditions, et de poser certaines vérités (2), les plus conformes à la totalité de l'expérience, comme des postulats (3). Ces vérités sont par conséquent relatives. Il en résulte que la théorie de la connaissance ne peut avoir qu'un but négatif, consistant, non pas à indiquer la vérité, mais à avertir des

« repousse le *dogmatisme*, c'est-à-dire la prétention de tirer de certains principes une connaissance pure (la connaissance philosophique), à l'aide de principes tels que ceux que la raison emploie depuis longtemps, sans avoir recherché comment et de quel droit elle y est arrivée. Le dogmatisme » procède « dogmatiquement sans avoir soumis sa propre puissance à une critique préalable. »

(1) Cf. Poincaré, *Science et Hypothèse*, p. 235.

(2) Cf. Laas, *Ideal. u. Positiv.*, III, p. 439.

(3) Cf. L. Nelson, *Üb. d. sog. Erkenntnisprobl.*, p. 460-461, 739-740 ; Ettinger-Reichmann, *Immanenzphilosophie*, p. 173-175, et W. James, *Pragmatyzm*, p. 32-33, 117, 113-119.

fautes et des illusions (1) ; c'est aussi la thèse que nous avons rencontrée chez Kant et que nous avons appréciée comme la plus critique de toute sa *Critique*.

Nous ne pouvons pas définir la vérité comme la conformité de la connaissance avec l'objet, comme le fait Kant (2), puisque, pour constater la conformité entre la connaissance et son objet, il faudrait comparer ces deux membres, c'est-à-dire connaître l'objet sans le transformer en connaissance de l'objet, ce qui est absurde. De cette façon nous pourrions seulement constater *si* notre connaissance de l'objet est conforme à notre connaissance de l'objet, et ce n'est naturellement qu'une tautologie vide de sens. — On voit quel chemin a parcouru le concept de vérité depuis Kant jusqu'à nous : science nécessairement vraie, disait encore Kant ; science incomplètement vraie, a-t-on dit ensuite ; science pour laquelle le mot même de vérité n'a plus de sens, disons-nous. « Peut-être ce mot de Platon que — dans la philosophie — la chasse vaut mieux que le gibier — cache-t-il un sens profond sous son apparente ironie ? C'est le mot

(1) Cf. Charles S. Peirce, *What pragmatism is; Monist*, avril 1905, p. 171 : Ma doctrine, dit-il, « servira à montrer que presque toutes les propositions de métaphysique ontologique sont les unes un fatras vide de sens où l'on définit un mot par des mots, ceux-ci par d'autres mots et ainsi de suite, sans atteindre jamais aucune conception réelle ; les autres des parfaites absurdités. » (trad. française de M. A. Lalande in *Revue Philosophique*, -906, I, p. 122, art. *Pragmatisme et pragmatisme*).

(2) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 117-118.

que Pascal plus tard fera dire par Jésus-Christ lui-même de l'âme en quête de Dieu : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. La recherche incessante du vrai est, en effet, préférable au repos dans une possession illusoire (1). »

Cependant, il ne s'agit pas de mettre en cause la légitimité de la science. Elle *est*, et, sur son domaine, elle défie toutes les attaques (2). Ses principes ne sont pas faux ou vrais (3) ; il suffit qu'ils réussissent (4).

Il est donc clair que, malgré l'extrême relativité théorique des « vérités », elles sont à cause de leur vérification perpétuelle et de leur praticabilité presque incontestables (5). De même que nous admettons que le Japon existe, dit W. James (6), puisque tout le prouve, que tout ce que nous savons est favorable à cette croyance et que rien ne la réfute, de même nous admettons que cette chose (que nous regardons du dehors) est une montre. Nous nous servons de cette chose comme d'une montre, en mesurant d'après elle la durée d'un processus. Et la vérification du *postulat* consiste ici à ne pas mener à la déception ou à la contradiction.

(1) Ch. Adam, *La philos. en France*, p. 246.

(2) Cf. E. Boutroux, *Hasard ou liberté?* (extrait de *Revue de Mét. et de Mor.*) ; cf. aussi A. Riehl, *Kritizismus*, I, p. 337.

(3) Cf. Poincaré, *Sur la valeur objective de la science*, in *Revue de Mét. et de Mor.*, 1902, p. 276.

(4) Cf. Boutroux, *La phil. de Kant*, p. 226.

(5) Cf. Laas, *Ideal. u. Positiv.*, III, p. 669.

(6) *Pragmatyzm*, p. 114.

Nous *postulons* avant tout l'unité du moi et du monde. Ces deux unités impliquent d'une part la possibilité de connaître et d'autre part la régularité du devenir. Ainsi la régularité connaissable, posée comme postulat de l'objectivité scientifique, est de même le fondement de chaque théorie philosophique en tant qu'elle prétend être objective. Sans elle la philosophie théorique aurait cessé d'exister et serait devenue un jeu de pensées pareillement au songe d'un rêveur.

La possibilité de connaître le monde ne peut donc être pour nous, comme elle l'est pour Kant, une question finale des recherches philosophiques. Elle est un *postulat* qui constitue le point de départ de toute investigation, soit philosophique, soit purement scientifique. Mais la possibilité de connaître cesse d'avoir, à notre point de vue, cette signification primitive, naïve et dogmatique que combattait même Kant. Elle ne signifie pas la pénétration jusqu'à la réalité transcendante, puisque celle-ci est un concept dépourvu de sens ; mais elle signifie la possibilité de concevoir le monde dans la synthèse uniforme et dépourvue de contradiction logique dont la loi s'est formée dans l'expérience. La possibilité de connaître le monde, au sens ancien, perd, de ce point de vue, tout son sens : puisque, s'il s'agit de pénétrer jusqu'à la réalité, nous l'avons immédiatement dans notre appréhension et nous ne devons pas la chercher à l'aide de constructions embrouillées.

En effet, si tout ce que nous sentons, connaissons et pensons n'est qu'une image et toujours une image ; s'il est impossible de se donner autre chose que l'ensemble d'images (1) ; si par conséquent toutes les pensées d'objets transcendants ou transcendantsaux ne sont qu'une énorme *illusion de dépasser les images par d'autres images*, dire qu'il y a autre chose que l'image est une affirmation qui ne peut avoir de sens, puisque nous ne pouvons penser que l'image et que tous les mots dont nous disposons pour en parler, ne peuvent exprimer toujours que les images (2).

Il s'ensuit que la division classique de Kant en phénomènes et noumènes, celle qui creuse l'abîme infranchissable entre l'immanence et la transcendance, n'a pas de sens, car nos idées de la transcendance c'est l'être même, tel que nous l'apercevons (3), car nous sommes entourés de la réalité. *In illo vivimus, movemur et sumus* (4).

2. — Cependant Kant remarque déjà qu' « il serait

(1) Cf. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 22.

(2) Cf. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 276, et Boutroux, *Phil. de Kant*, p. 97.

(3) Dans notre temps le réalisme critique et l'intuitivisme sont arrivés à un résultat analogue, bien que dans une autre voie et partant des autres prémisses. V. M. Frischeisen-Köhler, *La doctrine sur la subjectivité des qualités sensibles et ses adversaires* (in *Nouvelles Idées dans la Philosophie*, VI), 1913, et Lossky, *Intuitivisme*.

(4) C'est la conception du sens commun qui est, d'après la profonde pensée de A. Comte (v. *Cours de la philosophie positive*, III,

bien vain... de vouloir affecter de l'indifférence pour des recherches dont l'objet ne saurait être indifférent à la nature humaine » (1). « ...Et la métaphysique est bien réelle, si non à titre de science, du moins à titre de disposition naturelle (*metaphysica naturalis*) (2). — « En effet, la raison humaine, poussée par ses propres besoins, et sans que la vanité de beaucoup savoir y soit pour rien, s'élève irrésistiblement jusqu'à ces questions qui ne peuvent être résolues par aucun usage expérimental de la raison, ni par aucun des principes qui en émanent. C'est ainsi qu'une sorte de métaphysique se forme réellement chez tous les hommes dès que leur raison est assez mûre pour s'élever à la spéculation ; cette métaphysique-là a toujours existé et existera toujours (3). »

On pourrait dire même plus : dans la vie quotidienne, à propos de chaque chose nous appliquons perpétuellement des catégories « transcendantes » ; nous opérons à chaque instant sur les concepts métaphysiques de la « chose », de la « force », etc., etc., en ne nous exposant à aucune contradiction (4), puisque, nous l'avons vu,

p. 205) le véritable point de départ éternel de toute sage spéculation scientifique et dont la science n'est elle-même que l'extension et l'affinement.

(1) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 7.

(2) Cf. A. Schopenhauer : l'homme est un « *animal metaphysicum* » (*Welt als Wille und Vorstellung* in S. W., II, p. 175-177, 189 et suiv.).

(3) *Cr. de la rais. pure*, I, p. 65.

(4) Cf. Lossky, *Intuitivisme*, p. 7 ; cf. aussi Nelson, *Üb. d. sog. Erkenntn.*, p. 738-739.

tout ce que nous nommons par illusion le « métaphysique », le « transcendant » n'est, et ne peut être autre chose que l'image, que l'immanent — sous une autre forme, dans d'autres conditions, mais toujours l'immédiatement réel.— Cette illusion a pourtant sa raison d'être psychologique ; elle est une réalité en tant qu'elle est une image et elle subsiste même après que la critique a fait son œuvre. Car c'est une illusion vraiment naturelle et instinctive, et elle survivra à toute démonstration. L'hallucination antécritique demeure après la critique, écrit justement M. Boutroux (1). — Ainsi, pareillement à la psychologie qui considère le contenu de l'illusion comme le *fait* psychique, la théorie de la connaissance considère la métaphysique et tous ses produits comme des *faits* de la conscience. La métaphysique est donc une réalité au même titre que tous les phénomènes que nous apercevons ; mais ni elle ni ses produits ne sont *plus réels* que les phénomènes, c'est-à-dire ne sont ni transcendants, ni transcendantsaux.

On le voit, la philosophie vraiment critique n'admet pas ces erreurs absolues que condamnaient toutes les doctrines dogmatiques, la kantienne comprise. Elle trouve à l'erreur même une raison d'être, elle l'explique encore comme une illusion naturelle. C'est ainsi que la

(1) *La philos. de Kant*, p. 155.

marche du soleil autour de la Terre n'est pas une illusion absolue, mais une vérité à un certain point de vue, à savoir subjectif, psychologique du moment donné.

Nous reconnaissons donc les besoins subjectifs de la métaphysique. Le mot de philosophie, écrit justement D. Cochin (1), ne sera jamais rayé des langages humains; et tant qu'il existera des hommes on rencontrera des esprits plus occupés de leur origine, de leurs fins dernières, de leur raison d'être dans l'univers, que de tous ces amusements et ces passe-temps qu'on appelle l'industrie, le commerce, la politique. — Mais ces préoccupations n'auront jamais une valeur objective, bien que leur importance soit infiniment grande, puisqu'elle rehausse la valeur subjective de la vie, qui est du reste antérieure à la logique et à la science (2).

Ainsi, la vie elle-même, le *common sense* lui-même, nous contraignent à produire une métaphysique. C'est que dans la vie pratique les moyens spéculatifs du *sens commun* sont toujours victorieux. Chacun, quelque instruit qu'il soit, pense à la chose, toujours d'après le type du « sens commun » comme à un sujet individuel constant qui contient des attributs changeants. Et personne n'emploie constamment et sincèrement le concept plus critique du groupe de qualités sensibles liées au moyen

(1) *L'évolution et la vie*, 1^{re} édit., Paris, p. 77.

(2) Cf. Boutroux, *La philos. de Kant*, p. 259-260.

d'une loi. En maintenant les catégories « métaphysiques » et « naïves », nous réalisons nos plans et nous lions les parties de l'expérience les plus éloignées à celles que nous trouvons immédiatement sous nos yeux. Nos philosophies postérieures plus critiques sont des vanités et des illusions en comparaison avec ce langage maternel naturel de la pensée, dit W. James (1). De quelle façon les catégories du « sens commun » ont-elles pu arriver à leur degré incroyable de certitude ? demande-t-il (2). Et il répond : elles ont été vérifiées par des faits immédiats de l'expérience ; la langue tout entière a reposé sur elles, et à présent nous ne pouvons pas penser autrement qu'en ces termes.

« Les catégories du « sens commun », malgré leur usage universel, malgré qu'elles soient enracinées dans la construction de la langue elle-même, sont, en somme, un ensemble d'hypothèses très réussies, à l'aide desquelles nos ancêtres ont uni et rectifié la discontinuité de leurs expériences immédiates et ont établi l'équilibre entre eux et la « nature », un équilibre suffisant si bien aux buts ordinaires qu'il aurait duré sans fin, sans l'habileté intellectuelle des Démocrite, des Archimède, des Galilée, des Berkeley et des autres génies excentri-

(1) V. *Pragmatyzm*, p. 100-105.

(2) *Ibid.*

ques (1). » — Le fait est que les esprits excentriques ont existé et qu'ils ont créé une science beaucoup plus pratique et plus conforme à l'ensemble des phénomènes connus que la connaissance des esprits moyens. Entre la science des premiers et la connaissance des seconds, il n'y a naturellement qu'une différence de degré (2), qui consiste uniquement dans la production de nouvelles hypothèses à la place des anciennes afin de pouvoir expliquer aussi les phénomènes les plus récemment observés. Cette nécessité théorique d'expliquer (à côté de la nécessité pratique de prévoir) (3), est justement ce que nous appelons la « métaphysique subjective ». Elle est une donnée, psychologiquement nécessaire, de la conscience humaine, un résultat de la décision, non d'après les faits constatés, mais plutôt d'après les habitudes de l'esprit et les besoins du cœur (4). C'est pour-quoi même à notre époque, époque scientifique si l'on veut prendre la définition donnée par Comte, la métaphysique a parfaitement sa raison d'être comme mani-

(1) *Ibid.*

(2) Cf. H. Poincaré, *Sur la valeur objective de la science* (*R. de Mét. et de Mor.*, 1902, p. 274) : « Il n'y a pas de frontière précise entre le fait brut et le fait scientifique ; on peut dire seulement que tel énoncé est *plus brut* ou, au contraire, *plus scientifique* que tel autre. »

(3) Cf. Bergson, *Essai*, p. 177.

(4) Cf. H. Taine, *De l'intelligence*, I, p. 335 ; cf. aussi Renouvier, *Psychologie*, II, p. 358-364, et Goblot, *Traité de logique*, p. 385-386.

festation de la tendance humaine à concevoir le monde entier et à le lier tout en un (1).

Mais la métaphysique contemporaine ne peut pas poursuivre les voies des métaphysiques « absolues » antérieures ou postérieures à Kant. Elle doit être non transcendante, mais immanente, non apriorique, mais empirique; elle doit se rendre compte de sa particularité consistant à demeurer, même en opérant sur de plus hautes abstractions objectivées aux domaines de l'expérience uniquement donnée; de telle façon qu'elle considère, comme nous l'avons montré, chaque produit, prétendu absolu et transcendantal, de la métaphysique dogmatique, comme une illusion qui se laisse expliquer psychologiquement. Elle doit d'autre part reconnaître qu'il y a des problèmes faux, des problèmes apparents, et ce sont tous ceux qui visent le monde des objets transcendants et transcendantsaux.

Ainsi la métaphysique vraiment critique, ne prétendant être ni absolue, ni transcendante, ne veut que construire une unité du monde *la plus harmonieuse possible*. Elle est une manière personnelle et subjective de concevoir le monde (2), et tout ce que peut espérer le philo-

(1) Cf. A. Bogdanoff, *Philosophie de l'expérience vivante*, Moscou 1920, p. 12 (en russe).

(2) Cf. A. Bogdanoff, *Phil. de l'exp. vivante*, p. 15 ; cf. aussi A. Kosloff, *Etudes phil.*, I, p. 82.

sophie, c'est que sa doctrine ne soit pas immédiatement contredite par l'expérience ordinaire et par la science, mais qu'elle lui donne la plus pleine satisfaction théorique et pratique de sa conception de la vie.

Cette espérance, en ce qui concerne les postulats les plus généraux, est cependant bien fondée. Les principes métaphysiques sont indémontrables ; mais ils sont des postulats de la pensée et de la connaissance en général ; chaque analyse logique les suppose déjà d'avance. Leur contenu est toujours plus manifestement confirmé par l'examen physique du « monde extérieur » et par l'examen psychologique du « monde intérieur », par deux points de vue sur l'expérience en général. Et si nous posons, les postulats métaphysiques dans chaque acte de notre connaissance, ils sont d'autre part, sous forme de théories, le couronnement de l'édifice entier de notre science ; celles-ci sont la tentative ultérieure de concevoir tout le monde (1). Voilà le sens le plus profond et le plus précieux de la métaphysique.

Bref, la métaphysique est importante comme élément de la vie psychique, comme stimulant de l'investigation scientifique et de la réaction subjective au « monde », mais pas davantage. Une pareille métaphysique relativiste et subjective est l'espèce uniquement possible de

(1) Cf. A. Bogdanoff, *op. cit.*, p. 252.

la métaphysique en général ; et chaque théorie métaphysique, quelle qu'elle soit, se laisse ramener à la première.

La métaphysique absolue objective n'est ainsi qu'une illusion ; elle n'est possible en aucun sens qu'on la prenne : ni au sens entendu avant Kant, ni au sens kantien.

FIN

Vu, le 15 Juin, 1929.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
H. DELACROIX.*

*Vu et permis d'imprimer :
Le Recteur de l'Académie de Paris,
S. CHARLÉTY.*

BIBLIOGRAPHIE ⁽¹⁾

I. — ŒUVRES DE KANT

- Kants Gesammelte Schriften* : herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 et suiv.
- EMMANUEL KANT : *Critique de la raison pure* (traduction française par Jules Barni), Paris, 1869, 2 volumes.
- IMMANUEL KANT : *Prolegomena zu einer edeln künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Leipzig, 1888.
- P. CHMIELEVSKY : *Krytyka czystego rozumu* (traduction et commentaires), Warszawa, 1904.

II. — COMMENTAIRES ET CRITIQUES

- H. VAHINGER : *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, 1881 et 1892, 2 volumes.
- FR. PAULSEN : *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1898.
- KUNO FISCHER : *Immanuel Kant und seine Lehre*, I et II in *Geschichte der neuern Philosophie*, t. IV et V), Heidelberg, 1898-1899.
- W. WINDELBAND : *Die Blütezeit der deutschen Philosophie* (in *Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*), Leipzig, 1911.

(1) Nous n'entendons donner par là qu'une liste des ouvrages dans lesquels nous avons plus spécialement puisé sans prétendre embrasser dans cet exposé bibliographique la vaste littérature parue sur l'œuvre kantienne.

(Les ouvrages sont classés dans chaque catégorie par ordre de généralité).

- KRONENBERG : *Kant. Sein Leben und seine Lehre*, München, 1904.
- E. BOUTROUX : *La philosophie de Kant* (cours professé à la Sorbonne en 1896-1897), Paris, 1926.
- TH. RUYSSSEN : *Kant*, Paris, 1900.
- I. VOLKELT : *Immanuel Kant's, Erkenntnisstheorie*, Leipzig, 1879.
- B. ERDMANN : *La critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme* in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1904.
- H. BOLCEWICZ : *Kant a Hume*, Warszawa, 1913.
- B. ERDMANN : *Kant's Kritikismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1878.
- J. B. MEYER : *Kants Psychologie*, Berlin, 1870.
- V. BASCH : *De l'imagination dans la théorie kantienne* in *Revue de Mét. et de Mor.*, 1904.
- H. COHEN : *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1^{re} édition, 1871 ; 2^e édition, 1885.
- MARCUS : *Kants Revolutionsprinzip. Eine exakte Lösung des Kant-Humeschen Erkenntnisproblems, insbesondere des Problems der Erscheinung und des Ding an sich*, Herford, 1902.
- H. BLUNT : *La réfutation kantienne de l'idéalisme* in *Revue de Mét. et de Mor.*, 1904.
- A. KOSLOFF : *Genèse de la théorie de l'espace et du temps chez Kant*, Kiev, 1884 (en russe).
- KOPPELMANN : *Kants Lehre vom analytischen Urteil* in *Philosophische Monatshefte*, Berlin, 1885, tome XXI.
- L. COUTURAT : *La philosophie des mathématiques de Kant* in *R. de Mét. et de Mor.*, 1904.
- KRAUSE : *Populäre Darstellung von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Schauenburg, 1881.
- EVELLIN : *La raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantienne*, Paris, 1907.
- CH. RENOUVIER : *Critique de la doctrine de Kant*, Paris, 1906.
- A. RIEHL : *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Leipzig, 1876 et 1879, 2 volumes.

FR. E. BENEKE : *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit; eine Jubeldenschrift auf die Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1832.

P. NATORP : *A la mémoire de Kant in R. de Mét. et de Mor.*, 1904.

III. — PSYCHOLOGIE

LOCKE : *Essai sur l'entendement humain* in *Œuvres de Locke et Leibniz* (édit. revue par prof. Thurot), Paris, 1839.

BERKELEY : *Les principes de la connaissance humaine* (trad. française de Ch. Renouvier), réédition, Paris, 1920.

D. HUME : *Œuvres philosophiques choisies* (trad. française par M. David), Paris, 1912, 2 volumes.

D. HUME : *Traité de la nature humaine et Essais philosophiques sur l'entendement* (trad. française sous titre commun *Psychologie de Hume* par Ch. Renouvier et F. Pillon), Paris, 1878.

CONDILLAC : *Traité des sensations*, Paris, 1885.

H. TAINÉ : *De l'intelligence*, Paris, 1906, 2 volumes.

A. GARNIER : *Traité des facultés de l'âme*, Paris, 1872.

P. RICHET : *Essai de psychologie générale*, Paris, 1887.

EBBINGHAUS : *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, 1913, 2 volumes.

W. JAMES : *Précis de psychologie*, Paris, 1910.

E. B. TITCHENER : *Lehrbuch der Psychologie*, Leipzig, 1912, 2 volumes.

TH. ZIEHEN : *Leitfaden der physiologischen Psychologie in 15 Vorlesungen*, Jena, 1908.

FR. PAULHAN : *Physiologie de l'esprit*, Paris, 1880.

TH. RIBOT : *La psychologie des sentiments*, Paris, 1896.

E. DURKHEIM : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1925.

LÉVY-BRUHL : *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910.

MÜNSTERBERG : *Die Willenshandlung*, Leipzig, 1888.

CH. FÉRÉ : *Sensation et mouvement*, Paris, 1900.

E. MACH : *Analyse der Empfindungen*, Jena, 1922.

- HELMHOLTZ : *Thatsachen in der Wahrnehmung in Vorträge und Reden*,
Brunschweig, 1896, 2 volumes.
- STUMPF : *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*,
Leipzig, 1873.
- DUNAN : *Théorie psychologique de l'espace*, Paris, 1895.
- J. DURAND-DOAT : *Essai sur l'étendue*, Paris, 1928.
- C. CANTONI : *De l'apriorité de l'espace*, in *R. de Mét. et de Mor.*,
1904.
- P. TANNERY : *La géométrie imaginaire et la notion d'espace* in *Revue
philosophique*, 1876, II et 1877, III.
- L. ARNOULT : *Traité d'esthétique visuelle et transcendantale*, Paris,
1897.
- E. FRISCHEISEN-KÖHLER : *La doctrine sur la subjectivité des qualités
sensibles et ses adversaires* in *Nouvelles Idées dans la Phi-
losophie*, t. VI, 1913.
- A. VVEDENSKY : *Sur les limites et les signes distinctifs de l'animation*,
St-Pétersbourg, 1892.

IV. — LOGIQUE

- LIPPS : *Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik*, I édit., Leip-
zig.
- L. LIARD : *Logique*, VII édition, Paris.
- GOBLOT : *Traité de logique*, Paris, 1918.
- E. BOUTROUX : *De la contingence des lois de la nature*, Paris, 1921.
- E. BOUTROUX : *Hasard ou liberté ?* (extrait de la *R. de Mét. et de Mor.*).
- G. MILHAUD : *Essai sur les conditions et les limites de la certitude
logique*, Paris, 1924.
- RICKERT : *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tü-
bingen und Leipzig, 1902.
- E. MACH : *Erkenntnis und Irrtum; Skizze zur Psychologie der Fors-
chung*, Leipzig, 1905.
- H. POINCARÉ : *Sur la valeur objective de la science*, in *R. de Mét. et
de Mor.*, 1902.

- H. POINCARÉ : *Science et méthode*, Paris, 1922.
H. POINCARÉ : *La science et l'hypothèse*, Paris, 1927.
H. POINCARÉ : *La valeur de science*, Paris, 1923.
A. LALANDE : *Lectures sur la philosophie des sciences*, 7^e édition, Paris.
G. MILHAUD : *L'idée de science* in *Mémoires du Congrès de Philosophie de Genève*.
G. MILHAUD : *La connaissance mathématique* in *R. de Mét. et de Mor.*, 1904.
H. COHEN : *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, Marburg, 1879.
E. MEYERSON : *Identité et réalité*, Paris, 1926.
E. MEYERSON : *La déduction relativiste*, Paris, 1925.
S. MAIMON : *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philalethes zu Aenesidemus*, Berlin, 1794.
S. MAIMON : *Die Kategorien bei Aristoteles*, Berlin, 1798.
FRIES : *System der Logik*, Heidelberg, 1819.
DROBISCH : *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft*, Leipzig, 1851.
J. S. MILL : *Système de logique déductive et inductive*, Paris, 1866, 2 volumes.
CH. RENOUVIER : *Essai de critique générale. Premier essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, Paris, 1912, 2 vol.
CH. RENOUVIER : *Essai de critique générale. Deuxième essai. Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, Paris, 1912, 2 volumes.
A. TRENDLENBURG : *Logische Untersuchungen*, Leipzig, 1870, 2 vol.

V. — THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

- W. SCHUPPE : *Erkenntnisstheoretische Logik*, Bonn, 1878.
W. SCHUPPE : *Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik*, 2^e édition, Berlin, 1911.

- E. LASK : *Die Logik der Philosophie und Kategorienlehre*, Tübingen, 1911.
- HUSSERL : *Logische Untersuchungen*, Halle a. d. S. 1900-1901, 2 vol.
- E. CASSIRER : *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, 1911, 1923, 3 volumes.
- REINHOLD : *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena, 1789.
- REINHOLD : *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Jena, 1790, 2 volumes.
- J. S. BECK : *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss* (paru comme 3^e tome de l'ouvrage *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant*), Riga, 1796.
- J. S. BECK : *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische*
- SCHULZE : *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Annahmen der Vernunftkritik* (in *Neudrucke seltener philosophischer Werke*, herausg. von der Kantgesellschaft, I), Berlin, 1911.
- SCHULZE : *Kritik der theoretischen Philosophie*, Hamburg, 1801, 2 volumes.
- S. MAIMON : *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Berlin, 1790.
- S. MAIMON : *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniss = und Willensvermögen*, Leipzig, 1797.
- S. MAIMON : *Über die Progressen der Philosophie ,veranlasst durch die Preisfrage der Königlichen Akademie zu Berlin. Streiferein im Gebiete der Philosophie*, Berlin, 1793.
- S. MAIMON : *Philosophischer Briefwechsel. Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Berlin, 1793.
- FRIES : *Neue Kritik de Vernunft*, Heidelberg, 1807, 3 volumes.
- HERBART : *Sämmtliche Werke*, édition Hartenstein, Leipzig, 1850 et suiv. 7 volumes.

- J. SNIADDECKI : *Dziela*, Warszawa, 1827, 5 volumes.
- A. COMTE : *Cours de philosophie positive*, 2^e édit., Paris, 1864.
Lettres d'Auguste Comte à M. Valat (1815-1844), Paris, Dunod, éditeur, 1870.
- J. ST. MILL : *La philosophie de Hamilton* (trad. française de E. Cazelles), Paris, 1869.
- A. KOSLOFF : *Etudes philosophiques*, St-Petersbourg, 1876 et 1880, 2 volumes (en russe).
- C. GÖRING : *Über den Begriff der Erfahrung in Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie*, I Jahrgang, 3. u. 4. Heft, Leipzig, 1876.
- E. LAAS : *Idealismus und Positivismus*, Berlin, 1879-1884, 3 volumes.
- V. LESSEVITCH : *L'empirio-criticisme, comme seul point de vue scientifique*, St-Petersbourg, 1909 (en russe).
- R. ETTINGER-REICHMANN : *Immanenzphilosophie*, Göttingen, 1916.
- E. DE ROBERTY : *Agnosticisme, Essai sur quelques théories pessimistes de la connaissance*, Paris, 1892.
- W. SCHUPPE : *Solipsisme* in *N. Idées de la Phil.*, t. VI, 1913.
- RICKERT : *Deux voies de la théorie de la connaissance* in *N. Idées de la Phil.*, t. VI, 1913.
- RICKERT : *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2^e édit., Tübingen und Leipzig, 1904.
- L. NELSON : *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, Göttingen, 1908.
- E. LE ROY : *Dogme et critique*, Paris, 1907.
- A. BINET : *L'âme et le corps*, Paris, 1905.
- COCHIN : *L'évolution et la vie*, 1^{re} édition, Paris.
- A. BOGDANOFF : *Philosophie de l'expérience vivante*, Moscou, 1920 (en russe).

VI. — SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES

- FR. H. JACOBI : *Werke*, Leipzig, 1812-1825, 6 volumes.
- J. G. FICHTE : *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Berlin, 1845 et suiv.

- FRIES : *System der Metaphysik*, Heidelberg, 1824.
- A. SCHOPENHAUER : *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von J. Frauens-tädt.
- CH. RENOUVIER : *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901.
- W. SCHUPPE : *Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philo-sophie im Umrisse*, Breslau, 1882.
- W. JAMES : *Pragmatyzm* (trad. polonaise par Koslovsky), Warchawa, 1911.
- W. JAMES : *A plurastic universe*, Hibbert Lectures at Manchester Col-lege on the Present Situation in Philosophy, édit. Longmans and Co., 1909.
- CH. S. PEIRCE : *What pragmatism is; Monist*, avril 1905.
- H. BERGSON : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1921.
- H. BERGSON : *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps et l'esprit*, Paris, 1921.
- H. BERGSON : *L'évolution créatrice*, Paris, 1921.
- H. BERGSON : *L'intuition philosophique* in *R. de Mét. et de Mor.*, 1911.
- N. LOSSKY : *Introduction à la philosophie*, I, *L'introduction à la théorie de la connaissance*, St-Pétersbourg, 1911 (en russe).
- N. LOSSKY : *Etablissement de l'intuitivisme. Théorie de la connais-sance propédeutique*, St-Pétersbourg, 1908 (en russe).

VII. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE

- D. PARODI : *La philosophie contemporaine en France*, Paris, 1919.
- CH. ADAM : *La philosophie en France* (première moitié du XIX^e siècle), Paris, 1894.
- L. ARRÉAT : *Dix années de philosophie. Etudes critiques sur les prin-cipaux travaux publiés de 1891 à 1900*, Paris, 1901.
- G. MILHAUD : *La philosophie de Ch. Renouvier*, Paris, 1927.
- E. LE ROY : *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, Paris, 1914.

- A. METZ : *Une nouvelle philosophie des sciences. Le causalisme de M. Emile Meyerson*, Paris, 1928.
- J. CHEVALIER : *L'intellectualisme d'Henri Bergson* in *Les Nouvelles Littéraires* du 15 décembre 1928.

VIII. — PÉRIODIQUES ET VOCABULAIRES

- Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 2 mai 1901.
- Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 26 mars 1903.
- Philosophische Monatshefte*, XXIII, Berlin, 1887.
- Sciences Philosophiques* in *Travaux Scientifiques*, Prague, 1924 I, (en russe).
- A. LALANDE : *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1926, 2 volumes.
- R. EISLER : *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin, 1910, 3 volumes.
- L. NOACK : *Philosophie-Geschichtliches Lexicon*, Leipzig, 1879.
-

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS

1. But de cet Avant-Propos	3
2. Revue de l'influence de Kant sur la philosophie française contemporaine	3
3. Points de vue des critiques de la doctrine kantienne	15

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

1. Homogénéité de la vie psychique	17
2. Continuité de la vie psychique. Deux principes d'immanence ..	23
3. Méthode critique	25
4. Point de départ. Le problème critique	29

CHAPITRE II

EXPOSÉ DE LA THÉORIE TRANSCENDANTE DE LA CONNAISSANCE

1. Problème de l'objectivité et solution kantienne	33
2. Jugements <i>a priori</i> et <i>a posteriori</i>	35
3. Formes et facultés	36
4. Théorie du schématisme. Deux conceptions de la « nature » ..	39
5. Jugements de perception et d'expérience	41
6. Théorie de l'objet	43
7. Les idées et leur valeur pour l'expérience	45
8. Les successeurs immédiats de Kant et le néokantisme	47

CHAPITRE III

CRITIQUE DE LA FORME DE LA CONNAISSANCE

1. Forme et matière	55
2. Démonstration de l'apriorité de l'espace	60
3. Démonstration de l'apriorité du temps	86
4. Catégoriologie	100
5. Causalité	113

CHAPITRE IV

CRITIQUE DE L'EXPÉRIENCE ET DE SES SOURCES

1. L'expérience possible et l'expérience réelle	121
2. La sensibilité et l'entendement	136
3. Concepts purs	151

CHAPITRE V

MÉTAPHYSIQUE TRANSCENDANTE

1. Noumènes et chose en soi	158
2. Le moi	174
3. Les facultés	179

CHAPITRE VI

MÉTAPHYSIQUE TRANSCENDANTE (Suite)

1. Aperception transcendante	189
2. Apriorisme	214
3. La « conscience en général » chez Kant	233
4. La conscience universelle chez Rickert, Lipps et Schuppe	238
5. Contradiction de ce concept	242

CHAPITRE VII

CRITIQUE DU DUALISME KANTIEN

1. Matière et forme; intuition et concept	244
2. Contingence et nécessité; perception et expérience	251
3. L'extérieur et l'intérieur; l'objectif et le subjectif	254
4. Acte, matière et objet de la connaissance	259

CHAPITRE VIII

CRITIQUE DE LA MÉTHODE TRANSCENDANTALE

1. Méthode critique et méthode transcendante	264
2. Empirisme latent de la méthode transcendante	270

CHAPITRE IX

CRITIQUE GÉNÉRALE DE LA DOCTRINE KANTIENNE

1. Contradiction intérieure de la <i>Critique</i>	284
2. <i>Circulus vitiosus</i> et <i>regressus ad infinitum</i>	291
3. Criticisme à l'extérieur et dogmatisme à l'intérieur	295
4. Impossibilité de la démonstration de l'existence des éléments <i>a priori</i>	299
5. Dogmatisme	303
6. Mérites de Kant	308

CHAPITRE X

CONCLUSION

1. Réalisme immanent	314
2. Métaphysique	319
BIBLIOGRAPHIE	329

